مركز الدراسات والمعلومات القانونية
لحقوق الإنسان

د. صادق جلال العظم

الأصولية الإسلامية

تحديد نقدى للمشكلات والأفكار والمداخل

ترجمة: د. عاطف أحمد

الأصولية الإسلامية

تحديد نقدى للمشكلات
والأفكار والمداخل

د. صادق جلال العظم

ترجمة : د. عاطف أحمد

الـكـتـــاب : الاصـــولـيـــة الاســـلامـــيـــة

المـــؤلـــف : صـــادق جـــلال الـــعـــظـــم

الـــنـــاشـــر : مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان

تصـمـيم الـغلاف : نـــــــــــــــــــــــديم

تجهيزات الطباعة : وحـــدة الـتـنـفـيـذ الألـيـكـتـرونـى بـالـمـركـز

الطبعة الأولي : ١٩٩٧

٧ ش الحجاز – روكسى – مصر الجديدة . القاهرة . جمهورية مصر العربية

تليفون : ٤٥٢٠٩٧٧ فاكس ٢٥٩٦٦٢٢ / EMAIL : LRRC@brainy1.ie-eg.com

الأصولية الإسلامية

تحديد نقدى للمشكلات

والأفكار والمداخل

ما قبل الكتاب

يطرح المفكّر السورى الكبير صادق جلال العظم هنا فى هذا الكتاب إبداعاً فكرياً جديداً ولامعاً فى الوقت نفسه، حول مصطلح الأصولية - القادم أساساً من الغرب - وكيف أن هذا المصطلح انتقل كليةً إلى الإسلام، وأن أصحابه الأوائل من لاهوتى التسيّد المسيحى يماثلون تماماً الإسلاميين أصحاب الحاكمية الإلهية.

وعبر قراءة ما بين السطور فى أفكار الحركات الدينية الغربية (المسيحية - اليهودية) والشرقية (الإسلامية) يتضح أن لا فرق بينهما، بل هناك تطابق تام فى التصوّرات اللاهوتية والفقهية، من حيث إلغاء المجتمعات المدنية العلمانية والعودة إلى فكرة الدين الغيبى النقى.

ومن هنا فالكاتب يرفض الأفكار الأصولية سواء جاءت من الغرب المسيحى أو الشرق الإسلامى، ويطرح بديلا شديد الأهمية والخطورة هو أنه «سوف تنبثق الحقيقة التاريخية الاجتماعية العلمانية الناتجة عن (الأخذ بالحداثة والأفكار الإنسانية)، لا محالة من خلال (إزالة) القشرة الخارجية الغيبية للإسلام». فهو يرى أن المجتمع سوف يتخلص من الحركات اللاهوتية والفقيهة مع مرور الزمن.

ويعد هذا الكتاب وثيقة للتفكير العميق وإضافة مهمة للذهنية الجديدة والرؤية المتقدمة، ونحن إذ نعبّر عن سعادتنا الغامرة بنشر هذا الكتاب، نؤكد أن قيام المفكر الكبير صادق جلال العظم بإهدائه لنا ليكون أول كتاب ينشر له فى مصر، لهو شرف كبير، نحاول جاهدين - أمامه - أن نظل قادرين على تطوير وتبنى كل ما يؤازر حضارتنا المنشودة.

مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان

مجادلات حول المصطلح

لو ألقينا نظرة سريعة على الكتابات المتخصصة التى صدرت فى الغرب حول الأصولية الإسلامية المعاصرة - خاصة فى العالم العربى - لوجدنا أن ثمة قدرا كبيرا من الاهتمام المشوب بالقلق يتركز حول استخدام مصطلحات مثل «الأصولية»، و«الإحياء»، و«الإسلامية»، و«التكاملية» وما إلى ذلك، فى الإشارة إلى هذه الظاهرة السياسية الدينية. وموضع التساؤل هنا هو شرعية نقل مفاهيم نشأت فى سياق الخبرات المسيحية الغربية - خاصة البروتستانتية - إلى سياق يفترض أنه مختلف تماما هو الإسلام والعالم العربي وعالم الخطاب والممارسة الإسلامية عموماً. وقد لمست من خبرتى الشخصية أن هذا التساؤل ذاته كان يطرح على الدوام فى المناقشات والحوارات والمجادلات والمحاضرات وقاعات الدراسة التى شاركت فيها على نحو منقطع منذ

أوائل الثمانينيات فى كل من أوروبا وأمريكا. وكان المتحاورون معنى ينتمون إلى الجمهور العادى الذى يتألف من الزملاء، والمثقفين، وطلبة الجامعة والخريجين، والصحفيين المستنيرين، ومختلف الباحثين والخبراء والمتخصصين فى دراسات الشرق الأوسط.

وأود أن أناقش الآن بعض الأمثلة ذات الدلالة. فريتشارد ميتشل، المؤرخ الأمريكى والخبير البارز فى «جماعة الإخوان المسلمين» فى مصر؛ يذهب إلى أنه لا يوجد فى اللغة العربية مقابل حقيقى لمصطلح مثل «الأصولية»، ومن ثم لا يجوز تطبيق هذا المصطلح على الإسلام[1]. ويذهب آخر، وهو بصدد مناقشة مشكلة المصطلح هذه، إلى أنه «ليس من الحكمة أن نأتى بمقولة تمت صياغتها من قبل ثم نطبقها على مثل هذه الظواهر (أى الحركات الإسلامية)، خاصة حين نكون بصدد بحث تقليد دينى غير غربى مثل الإسلام»[2]. كذلك يشير چون. د. ڤول، فى دراسة تعتبر فيما عدا ذلك ممتازة، إلى التحفظات التى يبديها بعض المفكرين المسلمين المعاصرين وبعض الباحثين غير المسلمين (أى الغربيين) حول استخدام مفهوم «الأصولية» فى أية دراسة عن الإسلام، لكنه يمضى بعد ذلك فى استخدام المصطلح ذاته، على أسس عملية بحتة مثل سهولة استخدامه، وشيوعه، وعدم وجود مصطلح بديل[3]. أما يوسف شويرى، فيبدى فى تقديمه لكتابه الممتاز «الأصولية الإسلامية»، ملاحظة من شأنها تقويض القيمة العملية للمفهوم الذى

استخدمه فى العنوان (أى الأصولية). حيث وصف «الأصولية» بأنها «تعبير غامض، يشيع استخدامه حاليا لوصف الأيديولوچية المناضلة للحركات الإسلامية المعاصرة». وهو يمضى فى استخدام هذا التعبير، مثل چون. د. ڤول، «لعدم وجود كلمة أفضل» (وبعد أن يذكر الأصول البروتستانتية للمصطلح)[٤].

ويتناول لورنس كابلان نفس الموضوع بنفس الروح الاستبعادية قائلا إنه رغم أن المصطلح يتسم «بعدم الدقة وبالتبسيطية الشديدة» إلا أنه «على نحو ما نجح فى أن يسيطر[٥]. وأما مارتن مارتى، مدير «مشروع الأصولية» واسع النطاق (والذى ترعاه الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم) فقد انتهج طريقة «اسمية شكلية ساذجة» فى مناقشته لموضوع المصطلح ،ليصل إلى تأكيد مبالغ فيه ومكتوب بحروف كبيرة هو أن «الأصوليات، من حيث الأساس، تمتلك قدرا ضئيلا أو لا تمتلك إطلاقا شيئا مشتركا فيما بينها»[٦].

ويصل چيل كيبيل، فى كتابه واسع التأثير حول التطرف الإسلامى فى مصر، إلى الاستنتاج التالى حول دراسة الظاهرة الإسلامية :

«ليس مجرد تزيد منى أن أستعيد هنا هذه المحاذير المعرفية الأولية، لأن قليلا من الظواهر المعاصرة، تمت ملاحظتها بمثل هذه السطحية وتم الحكم عليها بمثل هذا التعجل الذى لقيته هذه الحركات. ويبدو ذلك

جليا فى المسميات التى تشير إليها : «التكاملية الإسلامية» فى الفرنسية و«الأصولية الإسلامية» فى الإنجليزية. فهذان التعبيران ينقلان إلى العالم الإسلامى أدوات عقلية تمت صياغتها لتفسير لحظات خاصة فى تاريخ الكاثوليكية ثم البروتستنتية على التوالى. وليس ثمة ما يبرر مثل هذا النقل»(٧).

وفى مناقشة لى مع چيل كيبيل فى جامعة برنستون فى شتاء ١٩٨٩، أصر (مثل ريتشارد ميتشيل) على أنه :

(١) لا يوجد فى اللغة العربية مقابل حقيقى للتعبير الإنجليزى (أى أصولية).

(٢) أن التعبير العربى الواسع الانتشار حاليا (أصولى) ليس سوى ترجمة حديثة للتعبير الإنجليزى الأصلى. وبعد معاناة شديدة داخل متاهة المصطلح يصل كيبيل فى الفصل الختامى لكتابه إلى ما يكاد أن يكون إشارة ضمنية إلى أن الظاهرة الإسلامية، ببساطة، تستعصى على مقولات العلوم الاجتماعية.

ويحدث نفس الشيء ولذات الأسباب التى ذكرها كيبل، مع مختلف المفكرين والخبراء مثل برنارد لويس وسيد حسين نصر، إذ يرون أن استخدام مصطلح «الأصولية فى السياق الإسلامى ينطوى على «قدر

كبير من عدم الملاءمة ومن تضليل الفهم» (نصر)[٨]، وأنه رغم أن المصطلح قد «أصبح الآن شائعًا و«يجب تقبله» «على علاته»، إلا أنه «يظل غير ملائم ويمكن أن يضلل الفهم» (لويس)[٩].

وعند مناقشة موضوع المصطلح هذا، يتركنا إيرڤاند أبراهاميان، الخبير فى شئون إيران الحديثة، فى حالة من الحيرة إن لم يكن من الصراع. فهو يهاجم، من ناحية، نقل مصطلح «الأصولية» إلى الشرق الأوسط الإسلامى المعاصر على أساس أن أصوله ترجع إلى البروتستنتية الأمريكية فى أوائل القرن العشرين؛ لكنه يمضى بعد ذلك فى الحديث عن كيف أن أتباع الخومينى، حينما لم يجدوا تعبيرا مماثلا فى الفارسية أو العربية، صاغوا كلمة جديدة هى Bony ad Garayan، عن طريق الترجمة الحرفية للكلمة الانجليزية Flindamental-ist. وهو يلاحظ، مثل كابلان، أن هذا المصطلح لم يعد «ملتصقا» فحسب بل أصبح واسع الانتشار بين الخومينيين باعتباره شعارا دعائيا يُعلن أنهم وحدهم هم الممثلون «لأصول» الإسلام، فى مواجهة حادة مع الآخرين الذين ضلوا السبيل بتبنيهم المفاهيم الأجنبية والتفسيرات التاريخية الخاطئة للقرآن والحديث والشريعة وتعاليم الأئمة الإثنى عشر. ويجد إبراهاميان أن هذا الموقف مثير للفضول لكنه لا يبذل أية محاولة لتفسير:

(١) لماذا يجد أتباع الخومينى فى مصطلح مسيحى منقول من وسط ثقافى ولغوى معاد، تعبيرا ملائما لمعتقداتهم وممارساتهم الفعلية ؟

(٢) لماذا «التصق» هذا التعبير بهم واكتسب شعبية لديهم؟ فنحن فى بحثنا لديه عن إجابات لمثل هذه الأسئلة لا نجد إلا ملاحظات عرضية وعشوائية، فالمصطلح «التصق لديهم» على نحو ما، أو «نجح فى السيطرة» أو «فى الشيوع»[١٠] . لكن مثل هذه السهولة التى يتحول بها مفهوم يعبر عن حالة خارجية لكى يصبح قادرا على التعبير عن حالة داخلية وعلى وصف الفاعلين المنقول إليهم أنفسهم؛ هى عملية من الأهمية بحيث لا يترك تفسيرها لمجرد الصدفة .

وثمة نظرة راديكالية أخرى تحثنا ببساطة على التخلى كلية عن مصطلحات مثل «الأصولية» وما شابهها حين نكون بصدد التعامل مع الإسلام .

(١) انطلاقا من القاعدة العامة التى تذهب إلى أننا لا يجب «أن نستخدم فى وصفنا لأناس معينين كلمات لا يقبلونها ولا يطبقونها على أنفسهم» .

(٢) على أساس أن «مصطلح الأصولية» لم يستخدمه ولن يستخدمه المسلمون لا فى وصف رؤيتهم الدينية الخاصة ولا فى وصف الرؤية الدينية لغيرهم من المسلمين الذين يخالفونهم الرأى»(١١).

وتلخص «باربرا فريير ستواسر» هذا الموقف العام بالكلمات التالية : من الجدير بالذكر أنه لا توجد فى اللغة العربية كلمة تماثل مصطلح «الأصولية»، وأن المسلمين لا يعرّفون أنفسهم ولا يعرّفون غيرهم من خلال مثل هذا المصطلح..»(١٢).

ورغم أن الدافع إلى مثل هذا الاهتمام ومثل هذا القلق حول المصطلح، هو بلاشك، الرغبة الحسنة فى تحقيق قدر أكبر من الوعى الذاتى النقدى؛ إلا أن الجدالات والمناقشات الفعلية تظل مخيبة للآمال إلى أقصى حد. والواقع أننى أجدها ليست غير متنامية فحسب، بل هى غير حاسمة فى أحسن الأحوال، وعقيمة فى أسوأها. وتدفعنى تحفظاتى تلك إلى إبداء عدد من الملاحظات النقدية :

(أ) تتسم التمييزات اللفظية، والمقترحات المصطلحية، والتوصيات الخاصة بدلالات المفاهيم؛ التى قدمها الباحثون المشاركون فى هذا الحوار، بأنها ببساطة تعادل وتلغى بعضها البعض وتتركنا تقريبا حيث بدأنا أى نظل معتمدين هذا المصطلح غير الموثوق به، مصطلح «الأصولية» وما يشابهه وما يكافئه(١٣).

(ب) طالما أن المناقشات الجارية تتجه إلى تجنب بحث المسائل الأساسية الخاصة بالظاهرة الإسلامية ذاتها، فلا يمكن للتوصيات والعلاجات التى يقترحها المشاركون فى الحوار، إلا أن تظل غير قادرة على تجاوز مستوى اللفظانية البحتة والتفضيلات اللغوية الشخصية والوقوع فى خطأ التعديل والتبديل فى المسميات، بدلا من تطوير المفاهيم.

(جـ) وكما لاحظنا أعلاه. فبعد عرض الشكاوى حول القصور والنقص المتأصل فى مصطلحات مثل «الأصولية» و«الإحياء»، يمضى الباحثون المعنيون فى استخدام هذه المصطلحات على أى نحو كانت، معللين ذلك بالعبارة المكرورة : «ليس لدينا حتى الآن تعبير أفضل». وما أجده لافتا للنظر هنا، هو غياب أية محاولة لطرح أسئلة مفيدة مثل : ماذا يمكن أن تكون مواصفات المصطلح الأفضل؟ ومن أى مصدر يمكن أن يأتى؟ ولماذا يجدون على الدوام، أن مصطلح ؟ «الأصولية» ملائم، وفعال، ومثمر معرفيا بدرجة يصبح معها تقريبا لا غنى عنه؟

وعلى نقيض الطابع التقليدى والمؤسسى الشكلى الشديد الذى يسود هذا الحوار، أود أن أطرح برنامجا بحثيا مختلفا، يتأسس على عدد من الأسئلة البديلة مثل :

(أ) هل تعتبر مفاهيم مثل «الأصولية» و«الإحياء» و«التكاملية» ونظيراتها ومشتقاتها، ذات كفاءة بالنسبة لموضوعها؟ هل تعبر وتصف بدرجة معقولة من الدقة الملامح الأساسية والسمات المهمة لمجموع الحركات والأفكار والممارسات التى نسعى إلى بحثها وتحديد خصائصها وفهمها وتفسيرها؟

(ب) إلى أى مدى يمكن الدفاع عن، وما مدى الصحة التاريخية، للفرضية القائلة بأن عالم الخطاب والممارسة الإسلامية هو من الاختلاف ومن الغرابة بحيث تصبح مفاهيم «الأصولية» و«الإحياء» ذات الأصل المسيحى، غير قابلة للتطبيق نهائيا على الإسلام؟

(ج) إذا كان صحيحا أنه لا يوجد فى العربية تعبير مكافىء «للأصولية»، أليس باستطاعتنا أن نتبنى مفهوما ملائما، دون جدالات صغيرة، وأن نمضى بعد ذلك إلى بحث الظاهرة الإسلامية ذاتها؟

وفضلا عن ذلك، ما الذى يفترض أن يخبرنا به عن الإسلام، ذلك الغياب المزعوم لمثل ذلك المصطلح فى العربية؟ إذ قد يخبرنا، مثلا، إما أن الإسلام كان دائما أصوليا وبالتالى فليس لديه إدراك لذاته كما هو عليه، وإما أنه لم يكن أصوليا أبدا وبالتالى فليس ثمة حاجة به إلى مثل

هذا المفهوم. وما الذى نفعله إزاء حقيقة أن العرب المعاصرين (والإيرانيين أيضا، كما يتضح من ملاحظة أبراهاميان) الذين يتناقشون حول الظاهرة الإسلامية باللغة العربية، يستعيرون ويستولدون باستمرار كل أنواع المصطلحات والمفاهيم الملائمة وغير الملائمة دون اهتمام كبير لا بأصولها واستخداماتها السابقة ولا بالخلفيات المرتبطة بها؟

(د) هل صحيح أن الظاهرة الإسلامية (خاصة فى شكلها التمردى المسلح الذى درسه چيل كيبيل) تستعصى على تصنيفات العلوم الاجتماعية؟ وإذا كان الأمر كذلك، أليست مهمة علماء الاجتماع الجادين (أيا كانت معتقداتهم الدينية أو انتماءاتهم السياسية) أن يتصدوا لصياغة الأدوات العقلية والمقولات التفسيرية الضرورية لذلك؟ أم أن الرسالة الكامنة وراء ذلك يفترض أن تقول لنا أن الظاهرة الإسلامية هى من التفرد والغرابة والبعد عن هذا العالم بحيث أن علم الاجتماع العقلانى صادق النية لم يعد لديه أمل فى قدرته على دراسة هذه الظاهرة وفهمها وتفسيرها؟

(هـ) مرة أخرى، هل علىّ أن آخذ على محمل الجد تلك النصائح الشخصية التى تطالبنا بألا نحاول أبدا استخدام كلمات لوصف أناس معينين إذا كانوا لا يتقبلونها ولا يصفون بها أنفسهم»، ألن

يكون فى استطاعتى أبدا أن أقول إن هذا الحاكم أو ذاك من حكام الشرق الأوسط «ديكتاتور عسكرى مستبد»، لأنه لا يستخدم هذه الكلمات والأوصاف فى وصف نفسه أو وصف نظامه؟

إنى أتساءل فى عجب عما إذا كان أولئك الأشخاص حسنو النية الذين وجهوا لأنفسهم وإلينا تلك النصائح قد فكروا لحظة فيما تنطوى عليه من نتائج سياسية ومعرفية؟ فلست فى حاجة إلى التأكيد، أننا فى مكان مثل الشرق الأوسط، لو صدقنا فقط ما يقوله الناس عن أنفسهم (خاصة ما تقوله التحالفات الطبقية المسيطرة والنخب الحاكمة عن نفسها، فسيكون ذلك أقصر الطرق إلى الكارثة السياسية وإلى نهاية أى كلام عقلانى حول التغيير الاجتماعى، وخيارات الإصلاح، والأمل فى المستقبل. ولأن معظم العرب، مثلا، عقلاء أساسا، فإنهم ينظرون بعين الشك إلى مايقوله حكامهم وأنظمتهم حول المحكومين أو حول أنفسهم. وهذا هو السبب فى أن موقفهم السياسى فى حياتهم اليومية يتسم بقدر كبير من السخرية فى مواجهة الادعاءات المتغطرسة حول القوة، ويتسم بالارتياب الكاشف للزيف فى مواجهة ادعاءات السلطة العليا.

دفاع عن المصطلح

وأود الآن أن أدافع بتوسع عن المشروعية الإبستمولوچية والمصداقية العلمية والفعالية التطبيقية التى تتسم بها المفاهيم التى يفترض أنها غربية حديثة وأنها ذات أصل مسيحى، مثل «الأصولية» و«الإحياء»، حين نستخدمها فى دراسة الظاهرة الإسلامية المعاصرة. وسوف أبدأ بالكلمة العربية «أصولى» والتى هى واسعة الاستخدام حاليا فى قولنا : إسلام أصولى، وحركات إسلامية أصولية.

وبالنسبة للفكرة الاستبعادية التى ترى أن هذا المصطلح ليس سوى اختراع حديث تمت صياغته لإيجاد مقابل عربى للمفهوم الإنجليزى الأصل «Sundamentalism»، فإننى أجيب عليها قائلا إن ما يهمنا حقيقة فى هذا السياق ليس هو أصل المصطلح ولا كيف دخل نطاق الاستخدام حاليا فى اللغة العربية، بل ما يقوله بالفعل وما لا يقوله حول الموضوع الذى يشير إليه. وأود أن أذكر المشاركين فى الحوار هنا أنه :

(أ) بما أننا كعرب ممتلئين بالحياة والحركة فى الوقت الراهن، فإننا نقوم باستمرار بإدخال (أو حذف) مصطلحات ومفاهيم ومقولات فى خطابنا السياسى – الاجتماعى والأيديولوچى – الدينى دون أن نعطى أهمية كبيرة لما إذا كانت تلك التعبيرات ذات أصل إسلامى تراثى، أو أنها تنتمى إلى اللغات الأوروبية، أو إلى مؤثرات استعمارية أو إلى خبرة معاصرة.

(ب) إذا كانت معرفة بعض الأشياء عن أصول تلك المصطلحات ذات فائدة دون شك، فإن التوقف عند «المعانى الأولى» لا يؤدى إلا إلى أسوأ أنواع اللغوية الاستشراقية؛ بينما مجرد الافتتان «بالأصول الأولية» لا يؤدى إلا إلى التعمية ذات الطابع البدائى والعقيم على ما يفعله العرب والمسلمون هنا وما يقولونه الآن، فى الواقع الفعلى.

وعلى مستوى آخر، فليس لدىّ علم بأن هناك أى نوع من النفور العميق أو حتى الاعتراض على استخدام كلمة «أصولى» ومكافئاتها ومشتقاتها سواء من جانب الإسلاميين أنفسهم أو من جانب غالبية نقادهم، أو من بين العلمانيين، أو المتعاطفين المدافعين عنهم أو الشارحين لمذهبهم. لقد شهدت الكتابات الضخمة والمتنوعة حاليا والتى كتبت بالعربية حول الإسلاميين (ضدهم أو من أجلهم أو بواسطتهم هم أنفسهم)، جدالات ومناظرات كثيرةٌ وحادة دارت حول كل أنواع المسائل الأساسية فى السياسة والعقيدة والتفسير، لكن أياً منها لم يدر حول مفاهيم مثل «الأصولية» أو «الإحياء» وقابليتهما للتطبيق على الظاهرة الإسلامية. والواقع، أن مجموع تلك الكتابات تتميز بأنها تستخدم بسخاء هذه المفاهيم بالذات، فى معرض التوضيح أو الانتقاد أو الدفاع أو التفنيد أو تفنيد التفنيد. وعلى سبيل المثال، فإن كافة الكتب،

والتعليقات، والتلخيصات والمقدمات التى أنتجها أكثر المصريين بروزا فى مجال إعداد وتحرير نصوص الجماعات الإسلامية المسلحة؛ تتعامل مع هذه المفاهيم ومكافئاتها ومشتقاتها بطريقة ليبرالية للغاية، وعملية بحتة، ودون أى اعتذارات أو تردد أو تحفظات[١٤]

وتقدم لنا كتابات حسن حنفى، وهو من أبرز المثقفين والمفكرين المصريين وأكثرهم غزارة فى الإنتاج، مثالا جيدا آخر. فبعد اغتيال السادات فى أكتوبر ١٩٨١ بوقت قصير، أخذ حنفى يستخدم كل المفاهيم التى يزعمون أنها مرفوضة مثل «الأصولية الإسلامية» و«الإحياء الإسلامى» وما إلى ذلك، فى عرضه القوى ودفاعه المتعاطف مع تعاليم وسياسات وممارسات الإسلاميين المصريين. وقد كتب الناشرون الإسلاميون لكتاب حنفى مقدمة له تضمنت موافقتهم عليه فضلا عن تأييدهم لما ورد فيه[١٥]. وبالإضافة إلى ذلك، شرح حنفى تعبير «الأصولية الإسلامية» من حيث أنه يعنى البحث عن «الأسس» ثم مضى بعدئذ فى التدليل على أن ثمة تيارا أصوليا متزايد القوة، ذا حضور مستمر فى التاريخ الإسلامى، يمتد من الإسلاميين فى مصر فى الوقت الحاضر ويمضى إلى الوراء إلى زمن الفقيه العظيم أحمد بن حنبل ومدرسته[١٦]. وواضح هنا أن فكرة حنفى هى نوع من التبرير الصاخب الذى يعبر عن نفسه بأثر رجعى دون أى أساس أو

واقع تاريخى؛ لكنه متحرر من الفكرة الخاطئة حول أن الإسلاميين يرفضون أن يسموا «أصوليين».

وما يعنينا بدرجة أكبر وأكثر خصوصية هو أن تعبير «أصولى» له سابقة إسلامية كلاسيكية تدعمه. أعنى بذلك التمييز الأولى الذى تبناه علم الكلام والفقه والتعليم الإسلامى التقليدى بأكمله (شيعة وسنة) بين الأصول أو أركان الدين الإسلامي، من جهة، وبين الفروع أو التفاصيل من جهة أخرى. وهكذا نجد أن عملا كبيراً لأحد كبار المتكلمين المسلمين الكلاسيكيين هو أبو الحسن الأشعرى (والذى كان أبرز المفكرين الأصوليين فى عصره)، يحمل عنوان «الإبانة عن أصول الديانة». وأكثر كليات الجامعة الأزهرية أهمية تسمى كلية أصول الدين، وفضلا عن ذلك، فإنَّ أكثر مئ كلمتين تتكرران على الدوام وتحل الواحدة منهما محل الأخرى فى كتابات وبيانات ووثائق الإسلاميين (على مختلف اتجاهاتهم) هما كلمتى : أصول، وأسس. ومن الواضح أنهما تشيران هنا إلى القرآن والسنة، باعتبارهما المصدرين الأساسيين للدين الإسلامى.

كذلك وصف أجد الأربعة الذين إغتالوا السادات فى ١٩٨١ (وهم خلية فى تنظيم «الجهاد» الإسلامى) الخط السياسى لجماعته بأنه «دعوة سلفية أصولية للعودة إلى فهم واعتقاد السلف الصالح فى عصر ساد فيه

الانحلال» . (IS : ١١٣) . و«ميثاق العمل الإسلامي» وهو بيان أصدرته نفس الجماعة ينعى بشك غياب الوعى «بالأصول» و«الأسس» الإسلامية في المجتمعات المعاصرة التى تدعى أنها إسلامية (IS : ٣٦٧) .

ويشرح «الميثاق» هدفه قائلا إننا : نقدمه تبيانا وتوضيحا وتذكيرا «بأسس» و«أصول» شرعية ما كان لها أن تغيب عن أى حركة إسلامية يهمها أن تلتزم وتنضبط فى كل أمورها بالشرع الحنيف» . ويمضى قائلا : وهذه «الأسس ليست مستحدثة ولا بدعة، بل هي مسلمات ثابتة لا يسع مسلم أن يتجاهلها فضلا عن أن ينكرها . ولكنها للأسف غاب بعضها أو أكثرها عن الكثيرين من العاملين لهذا الدين،...، فلما طال غيابها .. رأينا من الواجب علينا تقديمها أو قل تبيينها،... ، محاولة لضبط الحركة الإسلامية بأصولها الشرعية التى إن تركتها ضاع أملها في النصر» (IS : ١٦٧) . أضف إلى ذلك ما تتحدث عنه «وثيقة الإحياء الإسلامي» بوضوح عن الشروط التى حين تتحقق «تكون العودة إلى الأصول «إلى نداء الحق والقرآن سهلة وسريعة» (CS :٢٢٧) . بينما يصف رفعت سيد أحمد «حركة الاحياء الإسلامي» – فى إحدى مقدماته العديدة – بأنها استعادة الإسلام من أصوله دون تعصب لما وجد فى تاريخ الإسلام من نظريات واجتهادات» (CS : ٥٣) . وفى الكويت، هناك جماعة إسلامية منظمة من المصريين تطلق على نفسها اسم «الأصوليين» .

وهذا هو السبب فى أن «الإسلاميين» فى كافة أنحاء العالم العربى اليوم، لا يدعون بإصرار إلى عودة أسس وأصول الإسلام فحسب، بل هم يؤمنون ويعلنون ويتصرفون كما لو كان ما يفعلونه هو مجرد استعادة وإحياء هذه «الأصول» ذاتها. وفضلا عن ذلك، فكل فرقة من فرقهم تعلن بوضوح أن تلك «الأصول» هى وحدها القادرة على :

(أ) تنظيم الجماهير للقيام بعمل سياسى – اجتماعى حاسم.

(ب) تعبئة الجماهير لخوض النضالات والحروب القادمة ضد الأعداء الداخليين والخارجيين.

(ج) تقديم حل حقيقى ونهائى لكل الشرور والمشكلات التى تحيق بالمجتمعات الإسلامية اليوم.

يبدو لى، على ضوء الاعتبارات السابقة، أنه من المنطقى جدا أن نعتبر تسميتنا لهذه الحركات الإسلامية بأنها «أصولية» (وبالمعنى القوى للكلمة) هى تسمية ملائمة ودقيقة وصحيحة. والواقع أنى أود أن أعيد السؤال إلى أولئك المتشككين فى دلالات المعنى وذوى النزعة المفاهيمية* الإسمية، فأسألهم بدورى ما الذى نحتاجه أكثر من ذلك لكى نسمى هذه الحركات والتنظيمات والفرق، من منطلق الأمانة العلمية الكاملة، بالأصولية» ؟

ورغم ذلك، فدفاعى عن هذا المفهوم لا يعنى التأييد بلا تحفظ لكل تطبيقات ومدلولات المفهوم واستخداماته. وبتهديد أكثر، فتسمية هذه الحركات بأنها «أصولية» لا تعنى أننا نقبل معانيها الظاهرية أو أننا نقبل دون تمييز ما لا يقولونه عن أنفسهم، ولا ما يدعونه لأنفسهم من أنهم استطاعوا فعلا أن يعززوا وأن يستعيدوا أسس الإسلام وأصوله. والنقطة الأخيرة تظل سؤالاً مفتوحًا يتطلب مزيداً من الدراسة، والبحث التجريبى، والتحقيق المدقق، وتوضيح المفاهيم. وبتعبير آخر، فالتساؤل عن حقيقة ما قامت هذه الجماعات بفرزه واستعادته تحت اسم أسس وأصول الإسلام، يظل مفتوحا بالكامل إلى حين.

كذلك فمفهوم «الإحياء الإسلامى» له نظير فى الكتابات الكلاسيكية. فالعمل الأساسى للمفكر الإسلامى الكلاسيكى البارز «الغزالى» (والذى يعتبر فى الغرب «أوغسطين الإسلام»)، يحمل اسم «إحياء علوم الدين». ولعل الأكثر أهمية من ذلك، هو الاحتكام للممارسات الفعلية ليس للإسلاميين أنفسهم فحسب، بل أيضا لمن كتب عنهم من العرب ناقداً أو مدافعًا أو مبشراً. «فوثيقة الإحياء الإسلامى» مثلا، والتى أصدرتها إحدى مجموعات «الجهاد» فى مصر، تتحدث عن «الظاهرة الإحيائية الإسلامية»، وعن «الحركة الإسلامية للإحياء والتجديد»، وعن «الظاهرة الانبعاثية»، وعن «الدعوة إلى التجديد والإحياء بالعودة إلى أصول الأمة» (CS : ١٩٩-٢٤٣).

وفضلا عن ذلك، فلدى كل جماعة إسلامية نشطة اليوم، قناعة بأنها تعمل من أجل ليس فقط العودة إلى أسس وأصول الإسلام، بل من أجل إحيائها أيضًا، بعد فترة سبات طويل. وهم يحيونها لتصبح معتقدات نشطة وممارسات فعالة فى حياة الناس. ويعلنون أن هذه العملية ذاتها، توقظ جماهير المسلمين من غفوتها بأن تحقق أصول الإسلام المهملة، فى حياتهم وقلوبهم وعقولهم؛ فهذا ببساطة هو برنامجهم لإنعاش وإحياء الفرد والأمة جميعا وفى نفس الوقت. وهم يؤمنون بقوة بأنه بدون مثل هذا الإحياء، لن يكون ثمة خلاص أبدى أو مؤقت للفرد أو الجماعة.

ومن الأمور ذات الدلالة، أن الوثيقة السياسية – النظرية الأساسية للتنظيم الذى اغتال السادات – تحمل عنوان «الفريضة الغائبة» لأن القصد من ورائها – كما يتضح من نصها – ليس فقط العودة إلى أحد الأصول المهملة فى الإسلام أى «فريضة الجهاد»، وإنما أيضا إحياء هذه الفريضة فى النصوص، وفى وعى المسلمين وممارساتهم، بعد أن عانت من الغياب والنسيان لفترة طويلة من الزمن (CS ‎:٢٧-١٤٧).

كذلك مظاهر التحول الديني المفاجئ وما يصاحبها من شعور بالميلاد من جديد، وهى الظاهرة التى ترتبط تقليديا بحركة الإحياء

الدينى البروتستنتى الحديث، ليست غريبة على الإسلاميين أيضا. إذ يصف «حسن حنفى» فى كتابه حول «الحركات الإسلامية فى مصر» كيف أن الشباب الذين على صلة بالتنظيمات الإسلامية أو الذين تأثروا بالتيارات الأصولية أصبحوا يحيون فى خوف وهلع من خطاياهم ومن انغماسهم فى حياة وأنشطة نظام اجتماعى «جاهلى»، ومن إغفالهم الفريضة الدينية الأساسية التى هى «الجهاد». ثم يحدث لهم بعد ذلك تحول مفاجئ حيث ينتقلون من حالة إلى حالة أخرى، كما يحدث للصوفيين حينما يأتى إليهم النداء من حدث عارض مثل دعوة شيخ أو صوت مجهول، أو صيحة مصير، أو رؤية قلب[١٨]. ويمضى الكاتب نفسه ليشير إلى أن هؤلاء الشباب يحدث لهم نوع من التغير المفاجئ ينقلهم من حالة إلى حالة أخرى دون تدرج أو إقناع : من الفساد إلى الطهارة، من الكفر إلى الإيمان، من الجاهلية إلى الإسلام[١٩]. والشعور بانتظار المخلص أو مجىء المهدى المصاحب لمثل هذه الحالات، يحدث لهؤلاء أيضًا كما ورد فى كتاب «حنفى»، فى صورة خلاص منتظر، مؤقت أو أبدى، يجىء للأمة وللأفراد على يد مخلص أو مهدى أو مصلح[٢٠]. وتؤكد إحدى الوثائق الإسلامية «أن الإسلام (وهو هنا الانتماء الأصولى) يحدث بين المرء وماضيه قطيعة حاسمة، كما يصبح الإسلام هو ميزان تقييمه للأشياء جميعها» (CS : ٢٢٦).

وثمة نقطة أخرى أود أن أذكرها هنا ، هى أن الإسلاميين فى العالم العربى قد اختاروا مفاهيمهم ومقولاتهم عن قصد بحيث يميزون أنفسهم عن القوميين العلمانيين وعن اليساريين. فهم يتجنبون مفاهيم مثل «النهضة» و«البعث» و«اليقظة». فالتعبير الأول يشير، فى سياق الخطاب السياسى الأيديولوچى العربى المعاصر، إلى فترة الإصلاح الدينى الإسلامى، وإعادة تفسير النصوص الدينية فى ضوء فهم شديد التسامح. وهى الفترة التى شهدت التحديث الاقتصادى - الاجتماعى والممتدة من العقد الأخير للقرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين. ولأن الإسلاميين يرفضون بحسم ويدينون بوضوح هذه المرحلة فى الحياة العربية، كان من الطبيعى أن يتحدثوا عن «التجديد» و«الإحياء» و«الصحة» و«الانبعاث» بدلا من «النهضة».

وعلى الرغم من أن كلمتى «بعث» و«إحياء» لهما نفس المعنى ويستمدان أثرهما النفسى من التعاليم الدينية الإسلامية حول يوم القيامة وقدرة الله على إحياء العظام وهى رميم، فقد اختار الإسلاميون كلمة «الإحياء» لأن كلمة «البعث» ارتبطت فى الأذهان ارتباطا وثيقا بحزب «البعث» الحاكم فى سوريا والعراق (فضلا عن أن مؤسس البعث مسيحى). أما كلمة «اليقظة» فهى الكلمة التى يفضلها القوميون العرب العلمانيون وهى مشتقة من مفهوم «الاستيقاظ»، واستخدمها نجيب

أزورى في كتابه «يقظة الأمة العربية» (باريس، ١٩٠٥) وچورچ أنطونيوس فى كتابه الكلاسيكى «يقظة العرب» (ڤيلادلفيا،١٩٣٩).

لذلك تعمد الإسلاميون إشاعة اشتقاقهم هم من مفهوم الاستيقاظ وهو «الصحوة الإسلامية» على الرغم من أن كلمتى «يقظة» و«صحوة» لهما نفس المعنى، وتنطوى كلتاهما على الإشارة إلى فترة من السبات والغفوة القومية أو الإسلامية. وهكذا، «فالفريضة الغائبة» التى أشرنا إليها من قبل، تورد حديثا للنبى يبشر فيه «بعودة الإسلام في العصر الحالى بعد هذه الصحوة الإسلامية» وينبئ أن لهم مستقبلا باهرا من الناحية الاقتصادية والزراعية» (IS : ١٢٨). وقد يكون من المفيد أن نذكر هنا الأصل البروتستنتى لمفهوم اليقظة الدينية كما نجده فى «اليقظة الأمريكية الكبرى» المنبثقة عن «إنجلترا الجديدة» فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، وتكرار نفس الظاهرة فى العقود الأولى من القرن التاسع عشر فى كل من ألمانيا والولايات المتحدة. ولعل من المفيد أيضًا أن نذكر هنا أن المنظرين الكلاسيكيين لليقظة العربية الحديثة كان معظمهم ذوى أصول وخلفيات مسيحية، وكانوا وثيقى الصلة وعميقي التأثر بما يجرى فى أوروبا وأمريكا على المستوى الاجتماعى، والسياسى، والدينى، والعقلى.

وتتضمن مجموعة التحويلات والاستبدالات التى أجراها الإسلاميون على المفاهيم والمسميات ما يلى :

. «العالمية» بدلا من «الأممية» ذات الارتباط بالاشتراكية، مثلما نجد فى الدراسة النظرية الإسلامية المتقنة التى ظهرت فى بيروت فى ١٩٧٩ تحت عنوان «العالمية الإسلامية الثانية»[٢١]. كذلك نجد تعبير «الانقلاب» ومشتقاته بدلا من «ثورة» و«ثورى»؛ و«احتجاج» بدلا من التعبير الليبرالى و «معارضة»، و«العمل» و«التنفيذ» بدلا من «الممارسة» ذات الارتباط الماركسى؛ و«الأمة» بدلا من «الجماهير الشعبية»؛ و«الصليبية العالمية» بدلا من «الاستعمار» و«الامبريالية»، و«الجاهلية» بدلا من «التخلف» و«التبعية» (IS : ١٨٠، CS : ٤٢، ٨٦، ١٩٥). و«الإحياء» ومشتقاته ومكافئاته («الصحوة»، «الانبعاث»، «العودة») بدلا من «التقدم» و«النمو». على أنه من الضرورى هنا أن نلاحظ أن التحويلات والاستبدالات التى ذكرناها تظل فى حالة سيولة شديدة وتجرى على أرضية منافسة حامية، مما يسمح بقدر كبير من الاستثناءات فى استخدام المصطلح، ومن التبدلات فى نقاط التركيز الأيديولوجية، كما يسمح بإجراء تحولات فى مضامين التعبيرات المستخدمة، والعكس بالعكس. ورغم ذلك كله، يظل الخطاب الإسلامى الراهن مدينا بقدر كبير – غالبا بصورة تلقائية ودون وعى – للمفاهيم

والمقولات والتحليلات والأساليب النموذجية التى سادت الفكر السياسى والثقافي والحياة العقلية العربية خلال العقود الباكرة التى شهدت المد القومي والعلمانى واليسارى.

وأود أن أضيف، فى هذا السياق، أن الإسلاميين المتمردين العرب حينما يصرون على تسمية أنفسهم «جماعات» بدلا من أحزاب أو جبهة أو تنظيمات أو ائتلاف؛ إنما يحققون من خلال ذلك هدفاً مزدوجاً. فهم يعتبرون أن كافة أشكال التنظيمات والروابط السياسية القائمة حاليا غريبة عن الإسلام، وأن من شأنها تفتيت وحدة «الأمة»، وأنها تجسيد لاتجاه العلمنة المتزايدة واتجاه نزع الطابع الإسلامى عن المجتمعات المسلمة فى العصر الحديث. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن تعبير «جماعات» يقوم باستحضار نموذج وخبرات الأقلية المسلمة الأولى فى وسط المجتمع «الجاهلي» المعادى لها. فالمسلمون حينذاك، مثلهم مثل جماعة الإسلاميين حاليا، لم يكونوا أكثر من «جماعة» مستضعفة بلا سلطة تعانى من الاضطهاد والاستبعاد، وتعمل من أجل بناء شكل للسلطة والدولة يكون إسلاميا حقا.

ومرة أخرى فإننا نجد، فى ضوء الاعتبارات السالفة الذكر، أنه من المنطقى جدا أن نسمى هذه الحركات الإسلامية المعاصرة «إحياء» (بالمعنى القوى للكلمة)، فمثل هذه التسمية ملائمة ودقيقة وفعالة

وصحيحة. إذ ما الذى نحتاجه أكثر من ذلك لكى نسميها، بضمير علمى مطمئن، «إحياء» ؟ وهنا أيضا فالتساؤل حول حقيقة ما تسعى.هذه الجماعات والتنظيمات إلى إحيائه، يجب أن يظل مفتوحا للدراسة والتوضيح والتفسير.

تبقى ملاحظة أخيرة تختص بمفهوم «الإسلاميين» واستخدامه. فليس لدى علم بأى اعتراضات جادة فيما يتعلق باستخدام هذا التعبير سواء من جانب الأصوليين أنفسهم أو من جانب نقادهم، والمدافعين عنهم، وشراحهم، فى العالم العربى. فهو تعبير مفيد جدا فى التمييز بين المسلمين «المؤمنين حقا» والمناضلين والنشطين والذين يشعرون أنهم ولدوا من جديد، وبين عامة المسلمين الذين يمارسون التدين بصورة تلقائية وينظرون إلى الإسلام على أنه مسألة عقائد وعبادات، بالإضافة إلى القواعد الأخلاقية، والتقاليد الموروثة، والأعراف الثقافية، التى ترتبط به. أى أن هذا التعبير، يبرز بدقة ووضوح الفرق بين من يمتلك الأصول (وهو ما نجده لدى المسلمين بالتأكيد) وبين «الأصولى». وتعبير «الإسلاميين» يستفيد هنا بطبيعة الحال من وجود سابقة تاريخية له فى «مقالات الإسلاميين» للأشعرى، الأصولى الإسلامى المعارض للعقلانيين المتسامحين الكبار فى عصره وهم «المعتزلة». وهذه نقطة ذات دلالة هنا لأن «ابن تيمية»، مفكر العصر الوسيط الذى استمد

الإسلاميون أفكارهم من تعاليمه ونصوصه ومعتقداته؛ يكثر من الإشارة إلى أعمال «الأشعرى» ويمتدح بشدة أرثوذكسيته الصارمة وحفاظه على التقاليد وإيمانه العميق.

وتتخذ مسألة المصطلح هذه أبعادا أعظم شأنا إذا عرفنا أن قادة إسلاميين بارزين مثل «حسن الترابى» فى السودان (وهو حاليا الرجل القوى وزعيم «الجبهة الإسلامية» الأصولية التى تحكم البلد حكما عسكريا)، وأن دعاة بارزين مثل «رضا إدريس[٢٢]»، يستخدمون المصطلح بمرونة لتحقيق غرضين. فأولا وقبل كل «شيء» يفعلون ذلك ليميزوا أنفسهم وأتباعهم ومنظماتهم وحركاتهم عن الغالبية العظمى من المسلمين العاديين، وثانيا ليشيروا إلى أن فئات أخرى معينة من ذوى النشاط السياسى، مثل القوميين والعلمانيين والليبراليين، وإن كانوا مسلمين إسميا أو اجتماعيا أو ثقافيا أو على المستوى الشخصى، إلا أنهم بالتأكيد ليسوا «إسلاميين».

بعض المقارنات التاريخية

هناك مفاهيم مستمدة أصلا من خبرات كاثوليكية أو بروتستنتية فى تفاعلها مع العالم الحديث، نجدها ملائمة وقابلة للتطبيق على الظاهرة الإسلامية دون أن يكون ذلك أمرا عرضيا ولا تعسفيا. فالقوى التى شكلت وأعادت تشكيل الحياة العربية فى الـ ١٥٠ سنة الأخيرة على

وجه التقريب، هى فى نهاية الأمر وفى كل الأحوال قوى أوروبية الأصل والمنشأ مثل : الرأسمالية، القومية، الاستعمارية، العلمانية، الليبرالية، الشعبوية، الاشتراكية، الشيوعية، الماركسية، الحداثة، التنموية، التطورية، فكرة التقدم، المعرفة العلمية، التكنولوچيا التطبيقية (العسكرية والمدنية)، بناء الدولة القومية الحديثة بما يتضمنه من أبنية ومؤسسات وأجهزة وما إلى ذلك. وبما أننا أصبحنا نعرف أن هذه القوى لا تحترم أية حدود أو فروق سياسية ولا عنصرية ولا ثقافية ولا دينية، فلماذا إذن نندهش لحدوث حركات اجتماعية دينية سياسية مثل الأصولية والإحياء الإسلامى، تحمل بصمات الأصوليات وحركات الإحياء الأصلية التى نشأت فى أوروبا الحديثة والمعاصرة وفى الغرب عامة، بفعل نفس هذه القوى التاريخية الأولية (دون محاولة إقامة أولويات فى التراتب أو الأهمية النسبية بينهم فى الوقت الراهن) ؟

لقد أطلق الباحثون الغربيون والمفكرون والمثقفون العرب على حركة الاصلاح الإسلامية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أسماء مثل اليقظة والنهضة والإصلاح والتجربة الليبرالية فى أواخرالقرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أسماء مثل اليقظة والنهضة والاصلاح والتجربة الليبرالية والتحديث الإسلامى و«العصر الليبرالى للفكر العربى الحديث»، وما إلى ذلك. والآن، إذا كان الدين

الخاص بالنظام الاجتماعى لمثل هذا العالم العربى يمكن أن يحدث له مثل هذا الإصلاح العميق وعلى هذا النطاق الواسع؛ فهل يوجد ما يدعو للشعور بالاستغراب أو الغموض حين يحدث شىء من قبيل الإصلاح المضاد أو رد الفعل الأصولى؟ ألم يحدث إصلاح مضاد من نوع ما فى مصر – وهى الموطن التقليدى للاصلاح الإسلامى – حين تكونت جماعة الإخوان المسلمين – وهى أم كل الأصوليات فى العالم العربى – عام ١٩٢٨؟ لعله من المفيد هنا أن نذكر أنفسنا بهذا الصدد، أن الرأسمالية القومية البرجوازية فى مصر قد بلغت مرحلة النضج فى وقت ثورة ١٩١٩ ضد الحكم الإنجليزى، وأنها شرعت على الفور فى اتخاذ مسار تحديثى تصنيفى علمانى بسرعة متزايدة فاقت كل ما شهده المجتمع فى أى وقت سابق. فهل هناك ما يدعو للتساؤل الآن عن السبب فى أن إصلاحا مضادا أصبح ملموسا فى نهاية هذا العقد ذاته؟ وفضلا عن ذلك، بما أن العملية التكوينية للتحديث الإسلامى جسدت فى لحظة واحدة عناصر من الإصلاح القانونى – الفقهى، والنهضة الأدبية – الفكرية، والتنوير العلمى – العقلانى، والتحديث السياسى – الأيديولوجى، فمن الطبيعى ألا يدهشنا أن الإصلاح الإسلامى المضاد ككل يعى ذاته أساسًا بوصفه موجها ضد الإصلاح، وضد النهضة وضد التنوير وضد التحديث، كل ذلك فى وقت واحد.

رغم ذلك. لا يجب أن نغفل النظر إلى حقيقة أنه من منظور جدلية التاريخ، فإن الإصلاح المضاد نادرا ما يكون مجرد ردود فعل أو استعادة نقية وبسيطة، لأنها «إصلاحات» قائمة بذاتها (أو تطمح إلى أن تكون كذلك)، لكن داخل مصطلحاتها الخاصة، وداخل أرضها الخاصة. وبتعبير آخر، فحينما نتحدث عن الإصلاحات المضادة، في هذه الأحوال، يجب أن نركز على الجانب الإصلاحي في العملية، وليس فقط على الجانب «المضاد». والصالح الإسلامي المضاد ليس استثناء من هذه القاعدة، لأن الماضي هنا لا يتم استحضاره لذاته، بل لتصحيح الحاضر البادي الفساد (والناتج عن التدمير العنيف الذي أحدثه الإصلاح وما يمتلك من قوى)، ولتأمين مستقبل بادي الهشاشة. أما إلى أي مدى ينجح مثل هذا الإصلاح المضاد في الممارسة الفعلية، فهذا سؤال من مستوى مختلف.

وقد عاني هذا الموضوع بأكمله من الإلتباس في الفهم نتيجة الرؤية العدائية الموروثة لكل من العالم المسيحي والعالم الإسلامي في مواجهة كل منهما للآخر، فكل منهما يعتبر الثاني هو «الآخر الضد» كما يعتبر أنه «ضد - الذات»، وذلك الوضع بأكمله إنما هو نتيجة للتاريخ الطويل من الغزوات والغزوات - المضادة التي ميزت العلاقات التقليدية بين هذين العالمين. على أن هذا العداء الخارجي، والاستبعاد، والنظرة

الآخرية، لا يجب أن تدعنا نقلل من أى نشوة حقيقة معينة أكثر أهمية ورسوخاً. وسوف أشرح ما أعنيه بذلك عن طريق أبسط الحجج وأكثرها إقناعا فيما أرى.

فالغرب المعاصر يستمد اعتداده بنفسه من التراث المسيحى- اليهودى من ناحية، ومن التراث الإغريقى - الرومانى من ناحية أخرى. والآن، يعتبر الإسلام تاريخيا ودينيا وبكل المقاييس، فرعا من التراث المسيحى - اليهودى وتطويرا له (بل إنه يدرك ذاته على هذا النحو)، وهو أكثر قربا إلى هذين المكونين منه إلى التراث الإغريقى - الرومانى الخالص. بل إن إعادة التصنيف الدقيقة لتلك المكونات من شأنها أن تجعل التراث اليهودى - المسيحى - الإسلامى فى جانب (مع وجود صلات نسب قوية، إيجابية وسلبية، بين مكوناته)، والتراث الإغريقى - الرومانى فى جانب آخر. وبالمثل، لا تنعدم الروابط والاقترابات والمؤثرات الإغريقية الرومانية إطلاقا فى العالم الإسلامى الشرق أوسطى كما يوحى بذلك العداء الدائم بين العالمين. فالرؤية الجغرافية بها من الآثار والبقايا الرومانية أكثر مما فى روما نفسها، والإسلام نشأ فى الشرق الأوسط المسيحى المتأثر بالثقافة البيزنطية تأثره بالثقافة الهللينية، بينما أثرت الهللينية بدرجات متفاوتة فى كل من : العقل المدرسى للمسيحية الشرقية، والحقل المدرسى للإسلام،

والعقل المدرسى للمسيحية الغربية (وكانت تلك أيضا فترة تدوين اليهود للتلمود). وقد شاركوا جميعا أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من ناحية، وآدم وإبراهيم وموسى من الناحية الأخرى.

النقطة التى أود إبرازها هنا ليست هى أن الشرق الأوسط هو على نحو ما أوروبى أو غربى أيضاً، أو أى شىء من هذا القبيل، وإنما هى أن القوى أوروبية المنشأ مثل الرأسمالية والقومية والاشتراكية والعلمانية، حينما تهاجم العالم الإسلامى الشرق أوسطى، فإنها تتعامل مع مجتمعات وثقافات ليست غربية تماما ولا مختلفة تماما، عن الأصول التى نشأت منها والمجالات التى تفاعلت معها هذه القوى ذاتها. لذلك ليس ثمة ما يدهش حينما نرى تجليات تلك القوى فى السياق العربى الإسلامى تميل إلى إنتاج ظواهر واستجابات تحمل شبها قويا مع الظواهر والاستجابات التى حدثت فى السياق الأوروبى والغربى. ولنستعر من ماركس قوله إنه فى مثل هذه الظروف، هناك دائما إمكانية أن ما حدث فى الحالة الأولى كتراچيديا يحدث فى الحالة الثانية كمهزلة.

المعاصى والهرطقات والبدع

أود هنا أن أدعم وأبرهن على دعواى العامة، على مستوى عيانى ومقارن، بأن أتناول مثلين محددين مثيرين للاهتمام هما:

(أ) الوثيقة الأصولية المسيحية ذات الأهمية العظمى فى وقتها وهى «لائحة المعاصى الحديثة» The Syllabus of Modern Errors (٢٣)، التى أصدرها البابا بيوس التاسع فى ١٨٦٤ (بعد سنوات من الإعداد والتنقيح).

(ب) حركة «لاهوت السيادة الإلهية» Dominion Theology الأصولية فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وسوف أعتمد بصورة أساسية، لأغراض المقارنة، على وثائق وكتابات الإسلاميين المتمرديين فى مصر، والتى أعدها ونشرها «رفعت سيد أحمد»، من ناحية لأن محتوياتها لم تلق اهتماما ضافيا من الباحثين الغربيين، ومن الناحية الأهم لأنها تعرض أفكار وتعاليم وتحليلات وخطط وانتقادات وأحكام وجدالات والتركيبة العقلية بكاملها للإسلاميين فى حالتها الخام والنقية. فلأن هذه الوثائق والكتابات لم يكن المقصود منها أن تطبع أو توزع على النطاق العام وإنما أعدت للاستخدام التنظيمى الداخلى للإسلاميين أنفسهم (لأغراض تجنيد وتدريب الأعضاء، والتوحيد الأيديولوچى والتوضيح الذاتى، وما إلى ذلك)، فإنها تتميز بخصائص كاشفة للراديكالية، والانفتاحية، والأصالة، والتخلى عن الحذر وعن التظاهر – الكاذب أو الحقيقى – وهى الخصائص التى تفتقدها بالضرورة الكتب والحوارات والنشرات

والوعظات والشرائط المسجلة (الموجهة إلى عيون وآذان العالم الخارجى دعامة الناس) . وبعبارة أخرى، فإن هذه الوثائق والكتابات لم تحدث فيها تدخلات تحت تأثير اعتبارات مراعاة المحاذير السياسية الخارجية، أو التعديل التاكتيكى لأساليب العمل بحيث لا تبدو مفضية إلى أهدافها الحقيقية، أو ما تفرضه محاولة التواؤم المؤقت مع وسط معاد من قيود على التعبير، فجاءت محتوياتها بحالتها الأصلية الخام البسيطة دون أى أثر للاعتبارات الخارجية.

وقد بدا ذلك واضحا فى جدالات الإسلاميين الخشنة والحادة ضد العالم الخارجى، وضد الوسط الثقافى المحيط، وحتى ضد بعضهم البعض. «فالفريضة الغائبة» على سبيل المثال، تحتوى ليس فقط على تفنيدات تفصيلية، وانتقادات، وتقييمات سلبية للموضوعات والمناهج الخ التى تتبناها كل الجماعات والمنظمات الإسلامية الأخرى العاملة فى مصر فى ذلك الوقت، بل تحتوى أيضا على نقد عام موجه لها جميعا. وفضلا عن ذلك، فتسجيلات محاكمات واستجوابات واستجابات قتلة السادات تمتلك نفس الخصائص. لأن المدعى عليهم هنا يعبرون عما فى أذهانهم وعن قناعاتهم بجسارة وصراحة كاملة لأنهم يعلمون أنه مقضى عليهم وليس ثمة ما يخافون منه أو يخسرونه، ولأنهم يؤمنون بقوة بما يفعلونه كما يؤمنون بعدالة قضيتهم المطلقة وانتصارها النهائى[٢٤].

وسوف أعتمد أيضًا على تعاليم ومواعظ الأسقف «مارسيل لوفيڤر»، الزعيم البارز لأهم الحركات الأصولية الرومانية الكاثوليكية المنشقة فى أوروبا وأمريكا منذ السبعينيات (تم تكفيرها الآن)، والتى يهاجم فيها البابا والكنيسة والفكر اللاهوتى ورجال الدين المشاركين فى مجلس الفاتيكان الثانى (١٩٦٢) وما بعده. ومعتقدات لوڤيڤر وآراؤه وانتقاداته متاحة للقارىء الآن فى كتابين عناوينهما يغنى عن مضمونهما وهما: «لقد نزعوا عنه الإكليل: من الليبرالية إلى الردة. المأساة المجمعية»[٢٥]، و«الأسقف لوڤيڤر والفاتيكان: ١٩٨٧-١٩٨٨»(٢٦) (وإذا لم يكن لوڤيڤر وحركته أصولية فمن هو الأصولى إذن).

و«اللائحة»، من حيث هى دليل إلى الـ ٨٠ هرطقة التى تدينها قيادة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، إنما أضيفت -- وهو أمر لافت للنظر - على غرار الحرب التى شنها أحد آباء الكنيسة الأوائل المعروف باسم «أبيفانيوس الكونستانتى» (قبرص)، ضد الهرطقات الـ ٨٠ ذات الروح الوثنية والتى رأى أنها حاقت بالكنيسة فى الثلاثة قرون الأولى من حياتها. وبتحديد أكثر، كان «إبيفانيوس» يرد بعنف على التراث الأوريچينى وعلى اختراق الثقافة الرومانية الإغريقية للكنيسة، مما أدى إلى شيوع كل أنواع «المعاصى المحزنة والهرطقات الفاسدة» وعلى رأسها الآريانية. والنقطة الجديرة بالاعتبار فى هذا الصدد هى الإشارة

إلى أن «اللائحة»، بالمثل، تعبر عن رد البابا «ليدس» العنيف ونضاله الباسل ضد تجدد اختراق الثقافة الوثنية للحداثة الأوروبية للكنيسة، الذى أدى مرة ثانية إلى شيوع ٨٠ أخرى، من «المعاصى المحزنة والهرطقات الفاسدة والبدع المرذولة» التى تهدد الحياة المعاصرة فى «العالم المسيحى».

ومن المعروف جيدا أن نشر «اللائحة» أثار خلافات وجدالات فى أوروبا من أشد ما تكون عنفا. والحقيقة أن أوروبا الليبرالية اعتبرت تلك «اللائحة» بمثابة إعلان حرب من جانب الكنيسة الكاثوليكية ضد المجتمع والحضارة الحديثة، وقامت بشن حملة ثقافية مكثفة وموسعة ضد البابوية، خاصة فى ألمانيا بسمارك.

وكل من «اللائحة»، والخطاب البابوى التمهيدى، والعظات التحذيرية، والخطابات البابوية الدورية والخطابات الرسولية التى تستند إليها وتستشهد بها دائما، بالإضافة إلى دستور العقيدة المسمى Paster Aeternus (الراعى الأبدى)، والتى أعلنها رسميا مجلس الفاتيكان الأول فى ١٨٧٠، تهدف جميعا إلى رفض وشجب وإدانة المعاصى المحزنة، والهرطقات والخيالات الفاسدة لأصحاب البدع»، سواء على المستوى العام أو الخاص، مثل : المادية، العقلانية، الطبيعية، وحدة الوجود، العلمانية، الشيوعية، الاشتراكية، الليبرالية، والتسامح الدينى،

التأمرك، المساواة بين الأديان، المذهب الإيمانى، الحداثة، الديمقراطية، المجتمع المدنى (من حيث هو منطقة محايدة دينيا)، العلم (تحت شعار العلمية)، حرية الضمير، عقيدة التسامح الدينى، مبادئ الحرية الدينية والمدنية، فصل الكنيسة عن الدولة، الزواج المدنى والتعليم العلمانى، إلخ. وبعض هذه الهرطقات يتطلب شرحا موجزا.

ونزعة التسامح الدينى العقلانى (Latitualinarianism) تشير إلى حركة الإصلاح فى الكنيسة الإنجليزية التى تذهب إلى أن الكتب المقدسة تسمح بمساحة للتفسير والاستدلال العقلى فى مقابل سلطة التقليد المطلقة.

والنزعة الأمريكانية (أو التأمرك) (Americanism)، تشير إلى الأساقفة والقساوسة فى أوروبا والولايات المتحدة الذين أبدوا حماسا زائدا تجاه الحريات الدينية والمدنية المحمية بالدستور، والذين يتخذون الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية نموذجا لتنظيم علاقات الكنيسة فى أوروبا بالتطورات الجديدة مثل الدولة العلمانية، والحكومات الديمقراطية، والتقدم العلمى السريع، والمناهج النقدية الجديدة فى التعامل مع الكتب المقدسة وتاريخ المسيحية، وما إلى ذلك. ورغم أن اللائحة لم تشجب «النزعة الأمريكية» فى الهرطقة التى تجمع «توليفة كاملة من المعاصى المعاصرة». وهكذا وجهت الأصولية الكاثوليكية لذوى النزعة الأمريكية

تهمة تدمير الإيمان وتقويض سلطة الكنيسة «بالجمع بين الكاثوليكية والديمقراطية»، وبمناصرة «الليبرالية والتطوريين» و«بالحديث الدائم عن الحرية، واحترام المبادأة الفردية، والفضائل الطبيعية والتعاطف مع عصرنا».

وأما «مساواة الأديان» (Indifferentism) فهى تشير إلى وجهة النظر التى تعتبر أن كل الأديان، والشيع الدينية، والمذاهب، وما إلى ذلك :

(أ) متساوية أمام الدولة.

(ب) تقف على قدم المساواة من حيث مصداقيتها وحقيقيتها، إلا بالنسبة لمعتنقيها.

ويشير «المذهب الإيمانى» (Pietism) عموما إلى أولئك الذين يعتبرون الدين شأنا شخصيا تماما، ويشير بخاصة إلى الذين يعتبرون أن جوهر الدين هو الشعور الداخلى، الشخصى، داخل الفرد، سواء أكان هذا الشعور متحققا فى عمل خارجى أم لا (الخلاص بالإيمان وحده فى مقابل أن يكون بالعمل أيضاً) .

أما «الحداثة» التى تمت إدانتها فهى جزء مما يعرف عادة «بأزمة الحداثة فى الكنيسة الكاثوليكية» والتى امتدت خلال فترة بابويات

«بيوس التاسع» «دليو الثالث عشر» و«بيدس العاشر» . وهى أساسا ظاهرة تنتمى للقرن التاسع عشر (على اعتبار أن القرن التاسع عشر ينتهى فى أوروبا فى ١٩١٤) ، نشأت* من الصدام بين قيادة الكنيسة وبين الدول القوية العلمانية والآخذة فى العلمنة (خاصة فى إيطاليا وألمانيا) ، ومن الصراع المخزى بين التعاليم الكاثوليكية وبين العلم الحديث (خاصة الداروينية والنقد العلمى للكتاب المقدس) ، ومن التناقض غير المتهاون بين الدين عامة من ناحية، وبين الثقافة العلمانية الحديثة ومؤسساتها من ناحية أخرى. وقد وصلت أزمة الحداثة ذروتها فى ١٩٠٧ ، حينما أعلن بيوس العاشر أنها ليست مجرد هرطقة بل هى «جماع الهرطقات بأسرها»، وشجب الحداثيين لأنهم «أبناء المهرطقين القدامى وورثتهم» وأنهم المدبرون «لمؤامرة متعمدة لهدم الكنيسة». وتشمل الأسلحة الأخرى التى لوحت بها «الأصولية الكنسية» فى وجه ما يسمى بشرور وبدع وهرطقات العصور الحديثة، بالإضافة إلى «لائحة المعاصى»، وإعلان مبدأ «الحمل بلا دنس» ومبدأ «السمو البابوى وعصمة البابا» باعتبارهما جزءاً من العقيدة الكاثوليكية الرومانية الرسمية (مجلس الفاتيكان الأول ١٨٧٠) ، والإدانة الصريحة فيما بعد للنزعة الأمريكية والحداثة باعتبارها هرطقات عظمى.

ورغم أننا نستطيع أن نؤكد أن أصوليى العالم العربى الإسلاميين – بدءاً من المنظر الدينى والأيديولوچى سيد قطب حتى قتلة السادات مروراً بغالبية الإخوان المسلمين – لم يسمعوا إطلاقا عن لائحة المعاصى ولم يعرفوا شيئا عن بيوس التاسع أو أى بابا آخر، إلا أن أقوالهم ووثائقهم وكتبهم ومنشوراتهم وممارساتهم ترفض وتدين نفس الشرور والهرطقات والبدع الحداثية بنفس القدر الذى نجده فى «اللائحة نفسها».

ولأن لدى الإسلام الكلاسيكى فلاسفة من أمثال «أوريچين»، شجب «الابيفانيوسيون» المسلمون بنفس القوة اختراق الثقافة الوثنية واليونانية المسيحية والهللينية للإسلام فكرا وعقيدة، وفقها وتعليما. والثقافة التى اخترقت الإسلام هى ثقافة العالم القديم الذى كان المسلمون العرب قد غزوه منذ وقت قريب. وهكذا واصل الغزالى، المفكر الدينى السنى العظيم، دون أن يعلم، نفس النضال «الإبيفانيانى» القديم بأن صاغ «لائحته» الخاصة متضمنة الآثام العشرين الكبرى التى ارتكبها الفلاسفة المسلمون ذوو الروح اليونانية هم وأمثالهم (مثل الكندى والفارابى وابن سينا)، مجسداً ذلك فى كتابه الشهير ذى العنوان الدال «تهافت الفلاسفة». سبعة عشر من تلك المعاصى شجبها الغزالى بوصفها «بدعة» والثلاثة الباقون رفعهم إلى درجة «الكفر»[٢٧].

ويدين الإسلاميون الراديكاليون اليوم، بصورة أشد عنفا وصخبا من «لائحة المعاصي»، ثقافة وحضارة ومجتمعات عصرهم بوصفها وثنية وردة لا تعبد إلها ولا تؤمن بدين. فهذا هو مذهبهم في جاهلية القرن العشرين الذى صاغه في البداية المفكر الهندى والمنظر والمسلم النشط «المودودى»، وطوره وأشاعه في العالم العربى فيما بعد «سيد قطب» وأخوه «محمد قطب» خصوصا في كتابه الأخير الضخم «جاهلية القرن العشرين»[٢٨] وقد شارك أحد القضاة في النزاع الدائر حول الموضوع فقام حديثا بنشر كتاب آخر في القاهرة تحت عنوان «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»[٢٩]وهو الكتاب الذى رد عليه «فهمى هويدى» في ثلاث مقالات ظهرت في جريدة «الأهرام»[٣٠] وبتعبير آخر، فقد أعلنوا أن القرن العشرين هو ببساطة عصر الوثنية، وعدم الإيمان بالله، وعبادة الأصنام، والعقائد الزائفة التى هى أكثر توغلا وخطورة وشرا وتهديدا لدين الله الحق من «الجاهلية» الأولى التى واجهها الإسلام ثم انتصر عليها. ويقيم الإسلاميون التونسيون رابطة مباشرة بين جاهلية اليوم والأمس ويعبرون عن ذلك بوضوح في العبارة التالية: إذا كان الطغاة في عصور التأخر يتخفون وراء أصنام اللات ومناة وهبل وبعل، فإن طغاة اليوم يخفون ظلام أرواحهم وقبح أفعالهم وراء الحرية والديمقراطية والمساواة والقومية والإنسانية التقدمية التى هى أصنام العصر الحديث[٣١].

وفى «رسالة الايمان»، يشجب «صالح سرية» القومية والوطنية باعتبارهما نكوصاً إلى وثنية وجاهلية ما قبل الإسلام (IS: ٤٤). كذلك يشرح أحد الإسلاميين فى بيان صادر فى ١٩٨٧ بعنوان «فلسفة المواجهة» (الذى ربما كان تورية ومعارضة لكتاب عبد الناصر «فلسفة الثورة»)، أهداف أنصاره المناضلين بهذه الكلمات الواضحة : «نريد أن نحارب الوثنية الحديثة والشرك الحديث اللذين شاعا فى بلادنا وفى أكثر بلاد الإسلاميين تقليدا لأوروبا الوثنية الملحدة كما حارب سلفنا الصالح الوثنية القديمة والشرك القديم» (CS: ٢٩٦) ومن الواضح هنا، أن الإسلاميين يفهمون جيدا (أفضلَ من كثير من الخبراء والاختصاصيين الغربيين) أن ما يحدث فى بلدانهم ومجتمعاتهم، على هذا النطاق، إنما هو امتداد لما حدث من قبل فى المجتمعات الأوروبية والغربية عموما الرأسمالية والاشتراكية.

وأود أن أؤكد هنا أن القسم الأول من «لائحة المعاصى» مخصص لشجب نفس الشرور الفتاكة وهى :

(أ) إلحاد القرن ١٩ فى أوروبا متمثلا فى الأفكار التى ترى أنه لا وجود «لقوة إلهية» ولا «لكائن متعال».. ولا «لعناية إلهية متميزة عن العالم».

(ب) «الوثنية» متمثلة فى شكليها السائدين فى ذلك الوقت وهما «المذهب الطبيعى» و«مذهب وحدة الوجود».

(ج) الشرك متمثلا فى منح السيادة العليا للعقل الإنسانى («العقلانية المطلقة بتعبير القسم الأول من «اللائحة») .

والمتمثل فى القول بأن «العقل هو المبدأ الحاكم الذى بمقدور الإنسان بل واجبه أن يعتمد عليه في الوصول إلى كل الحقائق من كل نوع». وفضلا عن ذلك فالخطاب البابوى التمهيدى «للائحة» لا يقل عما يذهب إليه إسلاميونا فيما يتعلق بمواصلة الأصوليين جهودهم الحالية فى القضاء على الصيغ الحديثة للشرور، والهرطقات القديمة التى ذكرناها آنفا، عن طريق الاقتداء بالأعمال العظيمة «لأسلافنا وأجدادنا الصالحين»، و«للمؤسسين العظماء، الذين نجلّهم فى صلواتنا، والذين أقاموا تلك المجتمعات بوحى من الله».

ويدين شكرى مصطفى، زعيم واحدة من أكثر المنظمات أصولية فى مصر وهى«جماعة التكفير والهجرة»، «المدنية الحديثة» بوصفها «صنما عاليا معبودا من دون الله فى الأرض» (CS :١١٩) . ويضعنا جميعا أمام اختيار من اثنين لا ثالث لهما إما عبادة الله وإما عبادة المدنية الحديثة (CS :١٢٠) . لقد شن شكرى مصطفى، مثلما فعلت اللائحة، حملة مؤسسية وفكرية ضد البدعة التى تسمى الحداثة

والتجديث. وإذا كانت هجمات الإسلاميين تبدو أكثر شراسة وضراوة من هجمات أقرانهم الكاثوليك، فذلك لأن هذه «المدنية الحديثة» نشأت فى قلب أوروبا والعالم المسيحى، بينما تبدو غريبة وخارجة عن الإسلام تماماً، فى نظر حماة العالم الإسلامى.

و«مونسنيير لوڤيڤر» هو المدافع الحالى عن أن «لائحة المعاصى» مازالت صائبة ومناسبة، ولذلك فهو يتبنى بلا تحفظ كل ما جاء بها. والبابوات الذين يفضلهم هم بطبيعة الحال بيدس التاسع وليو الثالث عشر وبيوس العاشر (و«الأخوية» التى يرأسها تحمل اسم «جمعية سانت بيوس العاشر الدينية») والواقع أنه يشجب مجلس الفاتيكان الثانى لأنه يناقض تماما ما أكده المجلس الأول فى «لائحة المعاصى»، ولأنه وقع تحت سطوة قوى الشر التى ناضل البابوات المفضلون لديه من أجل حماية الكنيسة والمسيحية منها. ولوڤيڤر مثله مثل الإسلاميين يتبنى الموقف الأصولى فى رفض كل التطورات الحديثة بأن يقيم الروابط بينها وبين الوثنية القديمة على ثلاث خطوات :

أ - أن يروج فكرة «جاهلية» القرن الحالى من خلال عبارات مثل : من المؤكد أن كوننا نعيش فى عصر إلحادى لا يعنى فى حد ذاته شيئا ذا قيمة. لكننا لو أمعنَّا النظر لوجدنا أن كل القرون وكل العصور هى عصور السيد المسيح... وقرننا الإلحادى هذا

هو أيضا ودون شك عصر المسيح لكن بطريقة تختلف عن عصور الإيمان. منها أن إلحاد الغالبية العظمى أبرز عاليا الإيمان البطولى للأقلية.. (U: VII) .

ب – بأن يستحضر نموذج آريان السكندرى من القرن الرابع باعتباره صاحب هرطقة وثنية حتى النخاع، تستمد جذورها من التراث الأوريچينى والتعاليم الفلسفية الهللينية لذلك العصر[٣٢]. وبذلك يدين لوڤيڤر «الكنيسة المجمعية» Conciliar Church بعبارات ذات دلالة تاريخية مماثلة لعبارات الإسلاميين التونسيين التى وردت آنفا حيث يقول:

وانظروا ! فبدلا من التسبيح بمجد سيدنا المسيح، يقيمون مجامع للأديان جميعا. فكما أقام أباطرة روما الوثنيون مجمعا لكل الأديان، ها هى السلطات الرومانية للكنيسة تفعل اليوم نفس الشىء[٣٣].

وفى الوقت نفسه، نجد اتباعه يقارنونه بالأسقف أثناسيوس عن عمد، ذلك أن الأخير «كان من القلائل الذين رفضوا بقوة، فى وقت ساد فيه ظلام هرطقة مماثلة (الآريانية)، أن يشاركوا فى سياسات البابا ليبيريوس، الذى كان مؤيدا لتلك الهرطقة»[٣٤].

ج – بأن يرجع أصول «جاهلية» الثقافة والحداثة الأوروبية ككل إلى «البروتستانتية والمذهب الطبيعي لعصر النهضة» (عبر الثورة الفرنسية)، ثم يرجع هذه الأصول بدورها إلى وثنية القدماء (U:3-11).

بل حتى كنيسة سستينا Sistihe Chapel لم تسلم من هجوم لوفيفر:

إنهم مصممون، تحت دعوى الفن، أن يملأوا كل مكان حتى الكنائس بذلك العرى (ولا نقول أكثر من ذلك) الذى نراه فى كنيسة سستينا فى روما. إذ لو نظرنا إليه من زاوية الفن لوجدنا دون شك أن ثمة قيمة فى تلك الأعمال. لكنها تفصح قبل كل شيء عن حب شهوانى لمتعة الجسد، وهو ما ينافى تماما تعاليم الانجيل. لأنه كما يقول القديس بولس : الجسد يتوق للاستيلاء على الروح، والروح تناضل كى تحول دون ذلك(u:4).

لا يوجد إسلامى لا يوافق على ذلك. وإن كان قد يرغب فى أن يضيف عباراته هو المقدسة عن العرى وعن متع الجسد.

ومثال آخر، خذ البند الأخير فى «اللائحة» الذى يدين العبارة القائلة بأن على البابا، أن يسوى أموره وأن يوافق على التقدم والليبرالية والمدنية فى صيغتها الحديثة». والآن ترجم هذه العبارة إلى لغة

الإسلاميين واستبدل بـ «بابا روما» «شيخ الأزهر» ، ستجد نفسك أمام ما يدينه شكرى مصطفى هو وجماعته ويحاربونه فى كتاباتهم وخطبهم وممارساتهم العدوانية . والواقع أن الإسلاميين جميعا يدينون الأزهر ويهاجمون قيادته ونخبته لأنهم خضعوا لنفس المؤثرات التى حاول البابا بيوس التاسع أن يصدها بشدة . وهكذا يبرر «شكرى مصطفى» للمحكمة تكفير جماعته للأزهرى الجليل الشيخ الذهبى وزير الأوقاف واختطافه وإعدامه ، بأن يذكر أنه كان «يعمل فى هيئة الأوقاف وكان وزيرا لها ومديرا للإشراف على مساجد الضرار ، وقد أقسم اليمين على الحكم بغير ما أنزل الله فى قسم الوزراء ، وهذا لا يمكن أن يعتبر جهلا منه ومن ثم وجب الحكم بما أنزل الله ، ولبعد الدولة والمجتمع عن الإسلام» (IS : ١٠٣) .

ثم لنرجع ثانية إلى البند الثالث عشر الذى يدين العبارة القائلة أن : «المبادىء والمناهج التى يدرس بها العلماء المدرسيون القدامى اللاهوت ، لم تعد تفى بحاجات العصر وتقدم العلم» . ترجم هذه العبارة إلى السياق الإسلامى واستبدل كلمة «الفقهاء» بكلمة «العلماء» ستجد لديك تماما ما ينتقده شكرى مصطفى وجماعته ، ويرفضونه ، ويقدمون بديلا مناقضاً له فى نفس الوقت .

وفيما يلى بعض الأقوال المقتبسة من شكرى مصطفى ليس فيما يتعلق بالموضوع السابق فحسب أيضًا بمشكلة الشرك الذى يقع فيه العقل الإنسانى، وتعاليه وغطرسته خاصة فى صورته المعاصرة السائدة وهى العقل العلمى الحديث :

(١) «أقول .. من كان يظن أن تكاليف بناء المدنية الحديثة لا تتعارض مع تكاليف العبادة . وأنه كان يمكن لعلماء الغرب وبناة المدنية الحديثة أن يكونوا عباد الله فى الوقت نفسه . من كان يظن ذلك – فليشهد على نفسه أو لا بقلة الحياء وصفاقة الوجه .. فأولئك هم الذين باعوا آخرتهم بدنياهم» . (CS :١٢٠) .

(٢) «هل كان يمكن حقا لمحمد وأصحابه .. زهبان الليل فرسان النهار فى سبيل الله تعالى – أن يكونوا أيضا علماء للطبيعيات والرياضيات ورواد الفضاء وصناع المدنية الحديثة ..؟! (نفس المصدر) .

(٣) «لقد خلل رسول الله (ص) ثلاثة عشر عاما فى مكة يعلم المسلمين الإسلام .. لا يعلمهم شيئا إلا الإسلام لا فلكا ولا

رياضة ولا فلسفة ولا فيزياء فأين من هذا الدجالون اليوم الذين يزعمون أن الإسلام لا يقوم حتى يتتلمذ على علوم الأروبيين؟» (CS:١٢٢).

(٤) «إن العلم الذى أراك الله لنا كى لا نطغى، يعنى كى نكون عبيدا – والذى فرضه رسول الله (ص) على كل مسلم إنما هو علم الآخرة – بقصد عبادة الله – أو ما يفضى إليه..» (CS :١٢٤).

(٥) «بقى أن أقول فى أمر العلم : إن البشرية كلها الضالة التى دمرها الله تعالى لم تكن تزهو إلا بالعلم، ولم تكن تتعالى على الله إلا بثمرة هذا العلم المنعدم الصلة بعبادة الله وحده» (Is:١٦).

(٦) «نحن لا ننكر أن تعلم عدد السنين والحساب مرتبطا بعبادة الله وفى حدوده ..» وعليه فكل علوم الحساب التى لا تخدم العبادة فهى شرك قطعا وتأله قطعا» (IS:٩٥).

وسوف أدع القارئ يترجم إلى لغة شكرى مصطفى الفقرة التالية التى ألقاها البابا ليو الثالث عشر فى مناسبة إدانته لهرطقة النزعة الأمريكية فى ١٨٩٩ : تتسم الجهود التى تبذل لجعل تعاليم الكنيسة

متوائمة مع العالم الحديث بالضلال. فكما أوضح مجلس الفاتيكان بجلاء فإن العقيدة الكاثوليكية ليست نظرية فلسفية حتى يحق للبشر أن يطوروها بل هى وديعة إلهية علينا أن نحافظ عليها بإخلاص وأن نعلن أنها كلية الصواب(٣٥).

لدينا هنا إذن أمثلة أجرينا عليها اختبارا بسيطا لقابليتها للترجمة تبين لنا أن المضمون الأساسى لموضوعات المسيحيين الأصوليين وعباراتهم ومواقفهم، قابلة لأن تعبر بدرجة متساوية عن المضمون الأساسي لموضوعات الإسلاميين الأصوليين وعباراتهم ومواقفهم، دون الحاجة إلا لبعض التعديلات البسيطة فى المصطلحات والشكل. وهذا هو السبب فى أن قائمة الآثام الحديثة التى أدانتها «اللائحة» والتى شجبها الإسلاميون التونسيون تكرر نفسها بانتظام - مع بعض التغييرات البسيطة والحذف أو الإضافة - فى تعاليم الإسلاميين الآخرين وكتاباتهم وبياناتهم، وهو ما يحدث أيضا بالنسبة لحركة لوڤيڤر وأتباعه والمتحدثين باسمه.

وتأمل للحظة هجوم لوڤيڤر :

(أ) حول «استقلالية العقل والعلم عن الايمان» (U,21).

(ب) حول «استقلالية الإنسان غن الله» (U,24).

(ج) حول «إنزال الله عن عرشه وإحلال الإنسان محله»(U,29).

(د) حول «الشرك في «عبادة الإنسان» واحتلاله المحراب وجلوسه فيه وكأنه الله» (U,XVII).

(هـ) حول الليبراليين الذين «يريدون أن يتحرروا من الله ويصبحوا عبيدا للأشياء الأرضية» ويرفعون التعالي الإلهي ويضعون مكانه شيئا جديدا اسمه «الحرية المطلقة (U,XII).

(و) واحتكامه للشهداء المسيحيين الذين «يعرفون أن الإنسان ليس أولاً بل الله الذي علينا أن نمجده في حياتنا، وعائلاتنا وأوطاننا» (U,X-XII). فما الذي تتطلبه أكثر من ذلك تسميتنا للحركة الإسلامية بأنها ظاهرة «أصولية» بالمعنى الحقيقي للكلمة؟

وعلى الرغم من أن المتبنين لمذهب «الجاهلية» لم يصدروا بعد قائمة موحدة بالشرور والهرطقات والبدع الفاسدة لهذا العصر على غرار قائمة «الغزالي» أو «لائحة» «بيوس»، فإن كتاباتهم وتعاليمهم ووثائقهم وبياناتهم لا تدع مجالا للشك في أنهم يسعون لتقويض وإزالة إنجازات التحديث الذي مازال هشا لدينا من حياة الدولة والمجتمع والثقافة العربية المعاصرة. إنجازات مثل المادية الحديثة، العلمانية، الليبرالية،

الاشتراكية، الشيوعية، تعددية التفسير الديني، الحداثة، التسوية بين الأديان، مذهب الإيمان بالقلب، الديمقراطية، التسامح الديني، التعليم العلماني، المجتمع المدني (باعتباره منطقة محايدة دينيا)، وبطبيعة الحال الاتجاه السائد لاحترام الحرية الدينية. وبالمناسبة، فبينما تدين «اللائحة» تلك الشرور الفتاكة التي هي الاشتراكية والشيوعية»، يحكى النجم التليفزيوني الشيخ متولي الشعراوي الواقعة التالية للملايين من مشاهدي برنامجه: حينما علمت بهزيمة العرب في حرب ١٩٦٧، صليت لله ركعتين حمدا له على ماقضى، وحينما رآني ابني أصلي سألني: كيف تشكر الله على هزيمة الوطن؟ فأجبت: لو أننا انتصرنا، يا بني، لأغرانا ذلك على البعد عن ديننا نحو الشيوعية»[٣٦].

وينتقد عبود الزمر، عضو جماعة «الجهاد» التي خططت ونفذت عملية اغتيال السادات، القادة العرب بشدة لارتكابهم الآثام التالية والتي لا تغتفر:

نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم ورفعوا لواء الديمقراطية تارة، فنادوا بالعلمانية والوطنية والقومية والحياة النيابية والحرية الشخصية والتبرج والاختلاط.. ثم بادروا برفع راية الاشتراكية تارة أخرى فهتفوا بحياة

الاشتراكية والحرية والوحدة ودعوا إلى التقدم والرقى وتحرير فلسطين.. (IS :١١٥-١١٦).

وأعلن صالح سرية، قائد محاولة اقتحام الكلية الفنية العسكرية فى مصر عام ١٩٧٤، ردة كل من يؤمن بـ :

الفلسفة المادية أو الوجودية أو البراجماتية.. (أو) الديمقراطية أو الرأسمالية والاشتراكية والوطنية والقومية الأممية (IS :٤٢-٤٣).

ويعرف العلمانية بأنها «ردة جماعية» (IS :٣٢). •

ويعلن «ميثاق العمل الإسلامى» الحرب المقدسة (بالمعنى الحرفى لا المجازى) على العلمانية بوصفها : دعوة إلى فصل الدين عن الدولة - عقيدة وفكرا ونظاما وحكما - فى التشريع والحكم والقضاء والتعليم والإعلام - تنادى بالاشتراكية والليبرالية والقومية والشعوبية (وهى الاسم التحقيرى للشيوعية) (IS : ١٧٣).

ولنلاحظ في هذا الصدد أن البند الخامس والخمسين من «لائحة المعاصى» يدين القول بأن «الكنيسة يجب فصلها عن الدولة والدولة عن الكنيسة»، وكل ما يترتب على ذلك مثل إزالة هيمنة الكاثوليكية ليس فقط على الأفراد بل أيضاً على الأمم والشعوب والسيادات، وإبعاد الدين عن حياة المجتمع المدنى، وفكرة أن الإشراف الكامل على المدارس

الحكومية.. يمكن ويجب أن يكون من اختصاص السلطة المدنية وأن يتبعها، وفكرة «أنه لا ضرورة لفكرة أن القوانين البشرية يجب أن تحظى بمباركة الرب»، وفكرة أن «الجمهورية» هى أصل ومصدر كل الحقوق، وأولئك الذين لا يكتفون بإبعاد الدين عن المجتمع العام بل يريدون أيضًا أن يبعدوه عن الحياة العائلية والشخصية. «فاللائحة» مثلها مثل الإسلاميين الراديكاليين تماما، تدين أعداءها ذوى الوجوه المتعددة الذين «يعدون بالحرية بينما هم أنفسهم صاروا عبيدا للفساد»، والذين هم «أناس تحركهم وتجذبهم روح الشيطان» «فتدفعهم إلى المغالاة فى عدم التدين». وهى مثلهم أيضًا تتحدث عن المؤامرة الرهيبة التى يدبرها أعداؤنا ضد الكنيسة الكاثوليكية» (الإسلام)، وتدين إلغاء المحاكم الدينية (ألغيت المحاكم الشرعية بواسطة عبد الناصر فى مصر، وقبل ذلك بواسطة مصطفى كمال فى تركيا).

فالإسلاميون يدينون الحكومات العربية الراهنة لأنها لا تأخذ بالإسلام بوصفه «المنهج الكامل للحياة» و«إنما تقتصر منه على ناحية الشعائر التعبدية فقط تقليدا لدول النصارى» حيث «الإنسان حر أن يعبد ربه أولا يعبده». وهم أيضاً يرمون بالكفر من يرى أن الإسلام ينبغى أن يقتصر على قضايا العبادة»، والذين «يريدون عزل الإسلام عن كل أمور المجتمع ويحصرونه داخل المسجد فقط، كما فعلت الدول الغربية

بالكنيسة، وبذلك يحجرون على الإسلام التدخل فى شئون الاقتصاد أو الاجتماع وباقى أمور الحياة، ويتركون الميدان خاليا للشيوعية والاشتراكية والإعلان اليهودى فى قضايا المجتمع الأخرى مثل فرويد ودوركا يم وماركس وغيرهم» (IS : ٤٠، ٤١، ٤٥).

فإذا مددنا هذا المنطق وهذا الموقف الكلياني الشمولى على استقامته لنصل إلى نتائجه النهائية، فإننا نجد أن الإسلاميين يسعون إلى تقويض أهم الإنجازات السياسية - الاجتماعية الحديثة لبلد عربى (مصر بالذات) أى تقويض الوحدة القومية بين المسلمين والأقباط - التى التحمت أواصرها فى سياق النضال ضد المستعمر من أجل الاستقلال - تحت الشعار الوطنى العظيم «الدين لله والوطن الجميع».

وهكذا نرى صالح سرية فى «رسالة الإيمان» يقول : «الذين يرفعون شعار» «الذين لله والوطن للجميع» وهذا الشعار من رفعه فهو كافر لأن الدين والوطن وما على الوطن لله رب العالمين» ...و«الذين ينادون بهذا الشعار يرفضون.أن يكونوا تحت حكم الدين، إنما الدين هو الذى يجب أن يكون تحت حكمهم» (IS :٤٥). كذلك فوثيقة الإحياء الإسلامى» تتناول الموضوع بلهجة انتقاصية ساخرة واستبعادية فيتحدث عن «ظهور ما يمكن تسميته بالوطنيين المتغربين أو بالوطنية العلمانية» (CS :١١٤). أما الوثيقة المعنونة «موقف الحركة الإسلامية من العمل

الحزبى فى مصر، فتهاجم حزب الوفد – حزب البرجوازية المصرية التقليدى الذى قاد الأمة فى نضالها ضد الحكم الاستعمارى – بسبب علمانيته وبخاصة لرفعه راية الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط تحت شعار «الدين لله والوطن للجميع» و«تعانق الهلال والصليب» (IS: ١٥٢).

ومن اللافت للنظر هنا أن مثل هذه الوحدة المسيحية الإسلامية تجد انتقادا أكثر شمولا من جانب لوفيفر منها لدى الإسلاميين، خاصة فى هجومه على ما سماه «عصر التسوية بين الأديان» الذى استمد شرعيته من مجلس الفاتيكان الثانى. ويتحدث بسخرية عن هذا المجلس داعيا «الله أن يأتى وينظم المجتمع ويشيع فيه البهجة وفقا لتعاليم لوثر، ومحمد ، وبوذا ثم يضيف :

«لكل دينه الذى يؤمن به !». هكذا يقال. أو «الدين الكاثوليكى مناسب للكاثوليك، لكن الدين الإسلامى هو الذى يناسب المسلمين!». هذا هو شعار مواطنى «مدنية» التسوية بين الأديان. إذ ما الذى ننتظره منهم سوى ذلك حينما تعلمهم كنيسة مجلس الفاتيكان الثانى أن «الأديان الأخرى ليست بلا دلالة ولا قيمة فى امتلاكها سر الخلاص؟ فكيف تتوقع منهم أن ينظروا إلى الأديان الأخرى بطريقة مختلفة إذا كانت الدولة قد منحتهم جميعا نفس القدر من الحرية؟ (U,210-211).

ومرة أخرى، فالإسلاميون يتبنون صيغة إسلامية مطابقة تماما لإدانة الفقرة الخامسة عشرة من «لائحة المعاصي» للعبارة التى تقول :«كل فرد حر فى أن يعتنق ويؤمن بالدين الذى يعتقد، فى ضوء تفكيره العقلى، أنه صحيح». فإسلاميونا هم بالتأكيد أكثر من مجرد أنداد لهذه الأصولية البابوية حينما يرفضون كلية ويرمون بالردة (التى عقوبتها الموت) كلا من :

فكرة أن الشخص حر فى أن يعبد الله أو لا يعبده – الحريات التى لا تميز بين الإيمان والكفر وبين الصواب والخطأ والتى تجعل من شاء أن يعتقد أى عقيدة فله ما يريد، ومن شاء أن يرتد عن إسلامه، فليفعل دون أى عقاب أو حتى عتاب.. فمن رضى بالشيوعية يحق له أن يدعو إليها (CS: ١٨٨).

وقد فعلت «اللائحة» بطبيعة الحال، نفس الشيء بأن انتقدت بشك «آفة التسوية بين الأديان ومناصريها» الذين لا يبدون أى اهتمام «بالتمييز بين الدين الحقيقى والزائف»؛ وبأن أدانت أولئك الذين يرون أن «الحالة المثلى للمجتمع الإنسانى هى التى لاتجد فيها الحكومة أن عليها أن تتدخل، عن طريق سن عقوبات، لتصويب موقف من ينتهك الدين الكاثوليكى، إلا إذا أصبح ذلك من مقتضيات المحافظة على الأمن العام».

ومن المعروف أن الإسلاميين يدعون بلا هوادة إلى جعل الإسلام، شكليا ورسميا، الدين الوحيد المعترف به للدول المسلمة، وإلى منع وقمع كل الأفكار التى لا تتوافق مع دين الله وشرعه.. مثل الدعوة إلى الإلحاد أو الفسق أو البدع (CS:١٨٨) . وهو نفس ما ذهبت إليه اللائحة فى البند رقم ٧٧، حيث أدانت القول بأنه «لم يعد من الملائم فى الوقت الراهن أن نجعل الدين الكاثوليكى هو دين الدولة الوحيد، مستبعدين بذلك كل أشكال العبادة الأخرى».

فالمنطق المماثل تماما لمنطق الإسلاميين والذى يتبناه لوڤيڤر يعلن أن حرية الأديان :

أ - «منافية للعقل.. لأنها تمنح نفس الحقوق للصواب والخطأ، للدين الحقيقى وللعبادات الزائفة».

ب - «تجديف.. لأنها تمنح كل الأديان مساواة أمام القانون»، و«تسوى بين عروس المسيح» الطاهرة والمقدسة وبين الشيع المهرطقة وحتى الخيانة اليهودية» (U,72) . ويصل فى نهاية الأمر إلى أنه من حق الدولة الكاثوليكية أن تمنع الدعوة علنا إلى أشكال العبادة الزائفة، للحد من دعايتها لنفسها» (U,172) . ويمضى بصورة أشد قائلاً :

أليس من واجب الدولة، وبالتالي من حقها، أن تحافظ على الوحدة الدينية بين المواطنين، وأن تحمي الأرواح الكاثوليكية من التلوث بترويج الأفكار الدينية الخاطئة، وأن عليها، بموجب هذه الأسباب وحدها، أن تحد من ممارسات العبادات الزائفة، بل وحتى أن تمنعها إذا لزم الأمر؟ (U,204-205).

فالجانبان يشترطان سويا فى :

أ – القناعة الأصولية بأن حرية الضمير تؤدى فعليا إلى التغاضى بل إلى ترويج الزيف والمعصية والهرطقة واللامبالاه بدين الله الحقيقي، أو بكلمات لوفيڤر «الحقيقة وحدها هي التي تمتلك حقوقا أما الشرور فلا حقوق لها» والكاثوليكية وحدها هى التى تمثل الحقيقة (U,190).

ب – الموقف المتسم بالسخرية والذى يذهب إلى أنه فى البلدان التى يكون فيها الكاثوليك (أو المسلمين) أغلبية تصبح هى ديانة الدولة الرسمية والوحيدة، وفى البلدان التى يكونون فيها أقلية مثل روسيا والهند والصين تصبح السيادة لحرية الضمير. هذه الحرية التى تصفها «لائحة» بيوس بأنها «فقدان للعقل» وتمضى منتقدة أولئك الذين يفتقدون «أن حرية الضمير والعبادة هما الحق الأصيل لكل إنسان، والتى يجب أن يقرها القانون، وأن

المواطنين لهم الحق فى كافة أنواع الحريات، دون قيود من أى قانون وضعى أو سماوى، وأن لهم الحق فى التعبير العلنى والصريح بينما وهم يتشدقون بمثل هذا الكلام لا يدركون أنهم إنما يبشرون بحرية الهلاك (أوغسطين، رسالة ١٠٥، فقرة ١٦٦) وإذا كانت العقول البشرية، بينما يعرفون من وصية سيدنا المسيح كيف أن على العقيدة والحكمة المسيحية أن تتجنب هذا اللغو.

ويتفق مونسنيور لوفيفر مع الرأى «المبدئى» الذى قدمه الأب جاريجو لاجرانج، فيقتبسه على النحو التالى:

بمقدورنا.. أن نتخذ من حرية العبادة - على مستوى المشاعر - حجة ضد أولئك الذين بينما يعلنون حرية العبادة يضطهدون الكنيسة (مثل الدول العلمانية والاشتراكية) أو يمنعون ممارساتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة (الدولة الشيوعية والإسلامية وغيرها). فهذه الحجة - على مستوى المشاعر - مقبولة، والكنيسة لا تزدريها بل تستخدمها دفاعا عن حقها هى نفسها فى الحرية. لكن ذلك لا يترتب عليه أن تصبح حرية الديانات، فى حد ذاتها، مقبولة لدى الكنيسة «كمبدأ» لأنها فى حد ذاتها لا معقولة وتنطوى على عدم الإيمان، فالواقع أن الصواب والخطأ لا يمكن أن يتمتعا بنفس الحقوق (U,190).

لا عجب إذن فى أن نرى هذه «الأصولية البابوية» تعنف «القانون الأساسي» للإمبراطورية النمساوية المجرية (١٨٦٧) والذى يقضى بـ «حرية الاعتقاد والضمير والمذهب» بأنه تطور غير مستحب، بينما تعلن أن بنود نفس القانون التى تمنح لأتباع أى دين فى الدولة الحق فى إنشاء مدارسهم الخاصة (حتى فى المقاطعات الكاثوليكية بالكامل)، لاغية وبلا أثر.

(الإسلاميون يتبنون أيضا نفس الدعاوى التى تتيح لدينهم التفرد بالسيادة دون الأديان الأخرى، ولا يخفون استعدادهم لتطبيق ذلك المبدأ بحسم حينما يستولون على السلطة. بل لقد ذهب «فهمى هويدى» وهو المفكر الإسلامى المعتدل صراحة إلى أنه حيثما كان المسلمون أغلبية، يجب على الدولة بكاملها أن تتأسلم، وحيثما يكونون أقلية يجب على الدولة أن تظل علمانية وأن تظل منفصلة تماما ومستقلة عن دين الأغلبية.

ومعنى ذلك أن كلا من «الأصولية البابوية» القديمة ونظيرتها الإسلامية المعاصرة، يسعيان باهتمام إلى السيطرة على التعليم العام وإلى ممارسة رقابة على كل مايدرس، أو ينشر، أو يذاع للتأكد من خلوه مما يتعارض مع «الدين الحق» أو «الأخلاق الحميدة». وهكذا يكتب «صالح سرية» فى «رسالة الايمان» (منتقدا حكومات البلدان المسلمة الراهنة) :

إن الدولة الإسلامية هى التى يكون هدفها حمل رسالة الإسلام ونشرها وتطبيقها كاملة داخلها وخارجها، والجهاد فى سبيلها والتضحية من أجل ذلك بكل ما تملك، ويكون ذلك فى جميع مرافق الدولة وفى جميع شئون الحياة فالإعلام فى خدمة الدعوة الإسلامية ولا يذاع ولا ينشر شىء يخالف الإسلام، والتعليم هدفه تخريج أجيال مؤمنة بالإسلام عالمة به متحاكمة إليه مضحية فى سبيله، ولذلك تكون كل المناهج موجهة هذا التوجه حتى مناهج العلوم ولا يوكل فى قضايا الإعلام والتعليم لأى رجل إلا إذا كان من دعاة الإسلام (IS:٤١).

وكذلك فالخطاب التمهيدى «للائحة المعاصى» يدين الرأى القائل :

«إن حقوق الآباء على أطفالهم خاصة حقهم فى تربيتهم وتعليمهم، يجب أن تستمد من وتعتمد على القانون المدنى». كما يدين «أولئك المدرسين الزائفين «الذين» يسعون إلى إلغاء نفوذ الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها التهذيبية من مجال تربية النشء وتعليمهم، تاركين عقولهم المطيعة والغضة تتلوث وتفسد بفعل المعاصى والآثام الفتاكة».

والمواد من ٤٥-٤٧، صريحة ومباشرة فى انتقادها للتعليم العلمانى العام. فهى مثلا تدين الرأى القائل أن الإشراف على المدارس الحكومية

بكامله، حيث يتلقى شباب الدول الكاثوليكية تعليمهم.. يمكن بل يجب أن يكون من اختصاص السلطة المدنية وأن يخضع لها بحيث لا يكون لسلطة أخرى أيًا كانت الحق فى التدخل فى نظام المدارس، وتنظيم المناهج الدراسية، وطريق تحديد الدرجات، أو اختيار وتعيين المدرسين». وهى أيضاً تدين الرأى القائل أن :

النظرية المثلى للمجتمع المدنى تتطلب أن تفتح المدارس العامة أبوابها للأطفال من مختلف الطبقات، وأن تظل كل المؤسسات العامة التى تقوم بتدريس الآداب والفلسفة، وممارسة تعليم النشء بمنأى عن أى سلطة دينية أو تحكمها أو تدخلها، وأن تكون خاضعة بالكامل للسلطة السياسية والمدنية، ومتمثلة لإرادة الحكام وللرأى العام. ويؤيد لوثيڤر من ناحيته بقوة، «بابواته» المفضلين لديه فى تأكيدهم على أنه «لا يحق للدولة الكاثوليكية أن تسمح بحريات مثل الحرية الدينية، وحرية الصحافة، وحرية التعليم» (U,82).

وعلى نفس المنوال، يخصص الإسلاميون حيزا كبيرا فى وثائقهم وبرامجهم ودعاياتهم، لانتقاد النظام التعليمى بأسره فى البلدان العربية، ليس لأنه يعانى من إخفاقات ملموسة وسلبيات عديدة بل لأنه ذو توجهات حديثة وعلمانية فى مقرراته وطرق تدريسه والمواد التى تدرس ونظريته التربوية وكيفية تنظيم المدارس والجامعات وما إلى ذلك. بل حتى الأزهر وشيوخه من العلماء والقيادات الدينية تعرضوا

لهجوم شرس وانتقادات قاسية من جانب الإسلاميين، لسماحهم لفساد وهرطقة التعليم العلماني بالتسلل إلى الحصن التقليدى المنوط به تعليم الدين والمذهب والعقيدة. ويتماثل انتقادهم للأزهر، فى كثير من الجوانب، مع انتقاد لوفيفر لبابوات ما بعد مجلس الفاتيكان الثانى لخيانتهم للعقيدة.

ففي محاكمة شكرى مصطفى، على سبيل المثال، تناول المدعى عليه المسألة التعليمية بكاملها (وموقف ودور الأزهر)، أثناء التحقيق، خلال إجاباته المطولة ومشاداته مع قضاة المحكمة. (IS : ٧٠-٧٣ ، ٩٢-٩٧). وأشار إلى أنه، نظرا لأن النظام التعليمى بأكمله فى مصر غير إسلامى، ترك بعض أتباعه المدارس والجامعات (بما فيها الأزهر) من تلقاء أنفسهم، بينما أوصى هو البعض الآخر أن يفعل نفس الشيء. ويشرح شكرى مصطفى ذلك فى «وثيقة الخلافة» قائلا : «لقد استطاع اليهود اليوم أن يعرفوا الناس عن تعلم كتاب الله والحكمة إلى تعلم علوم أخرى هم الذين أرسوها وصاغوها وتخصصوا فيها.. إنها تلك المعارف الأرضية التى ينصرف بها الكافرون عن عبادة الله وعن العلم الذى جاء من عند الله.. إن أول ما تطغى به البشرية عن قصدها وتستغنى به عن ربها هو هذه العلوم التى تدرسها والسنن التى نتعلمها.. إنها فتنة». (CS: ١٢٣-١٢٤).

وغنى عن البيان ما تكشف عنه الفقرة السابقة من معاداة للسامية وخوف من اليهود، نجده أيضاً وربما بصور أشد فى الأصولية المسيحية بمختلف أنواعها : الرومانية الكاثوليكية والأرثوذكية اليونانية، والبروتستانتية، ومونسنيير لوفيفر ليس استثناء من ذلك.

وشكرى مصطفى يشجب النظام التعليمى الحديث فى مصر بوصفه «مؤسسات تعليمية جاهلية»، عليه هو وأتباعه أن ينسحبوا منها مثلما عليهم ألا يدخلوا «المعابد» «(وهى المساجد الأخرى غير مساجدهم) وجيش الجاهلية (أى الجيش المصرى). ومن الناحية الأخرى فمن المعروف أن الأصوليين المسيحيين الذين نتحدث عنهم يرفضون أداء الشعائر الدينية مع الكاثوليك من خارج جماعتهم.

ويذهب أحد النقاد والمنظرين الإسلاميين الأكثر حصافة إلى الهجوم على إحلال النموذج الأوروبى الحديث للمدارس والجامعات وطرق التدريس بها (الفصول الدراسية، المعامل، الامتحانات التنافسية، الدرجات) فى البلدان العربية والإسلامية فى الوقت الراهن، محل النظام الدينى التقليدى لتعليم وتدريب الطلبة وإعداد المختصين، وهو النظام الذى يقوم، كما يرى، على نموذج حلقات الدارسين المحيطة بأحد العلماء والفقهاء المعترف بهم، الذى يلقى دروسه عليهم فى المسجد. وهو يطالب بعودة النظام القديم الذى يحصل فيه الطلبة على شهاداتهم من أحد هؤلاء المشايخ والفقهاء[٣٧].

السيادة الشعبية

ثمة خاصية أخرى مهمة يشترك فيها كل من الأصوليين الإسلاميين والأصوليين البابويين، هى الشعور بالكره العميق والعداء الصريح ضد السيادة الشعبية فكرتها وممارساتها ككل، وضد تطبيقاتها وما ترتبط به من مضامين ديمقراطية ودستورية ومؤسسية. وهكذا، فبينما الخطاب التمهيدى «للائحة المعاصى» يهاجم أولئك الذين يجرؤون على الصياح معا بأن إرادة الشعب متمثلة فيما يسمونه بالرأى العام أو فى أى شىء آخر، هى القانون الأعلى، فى استقلال عن أى حق إلهى أو بشرى»...، نرى أن الإسلاميين، من جانبهم، يدفعون منطق الهجوم ذاته إلى نهايته، بأن يصروا بشدة على التناقض الكامل بين الإسلام وبين فكرة السيادة الشعبية من أى نوع أو شكل. وقد ناقش شكرى مصطفى أثناء محاكمته، الدستور المصرى تفصيلا، وبالذات مواده التى تؤكد على أن «الشعب هو مصدر السيادة» و«أن الشعب هو المصدر النهائى لسلطات الدولة» وما إلى ذلك. وكان بالنسبة إليه أعظم «الأمثلة على معصية الله فى الأرض – كل الأرض – وفى المجتمعات كل المجتمعات.. هو الدساتير المستمدة من غير شرعة الله..، والمنبثقة من إرادة الشعوب بزعمهم» (IS:٩٢) . وهو يوضح للمحكمة أن المادة السادسة من الدستور المصرى والتى تنص على أن «الشعب مصدر

السلطات» تنافى أصول الإسلام أولا : «لأن الأمر كله لله وأن له الخلق والأمر.. ولا سلطان لأحد – مخلوق أو أمة أو شعب – من حيث المبدأ ولا ينتهى إليه أمر التشريع». وثانيا : لأنه بخصوص هذه العبادة فهى «كلها مخالفة لحكم الشريعة الإسلامية، وقلب للميزان الذى وضعه الله للعلاقة بين الأمة وإمامها، حيث لم يجعل للأمة مطلق السلطة على الحاكم، وإنما جعل للحاكم السلطة على الأمة إذا حكمها بكتاب الله وسنة رسوله» (IS: ٩٠) ولوفيڤر يدافع عن نفس النقطة بالكلمات التالية :

«لو سلمنا مع «القديس أوغسطين» بأن الحكومات المنتجة هى «وكيل عامة الناس»، فذلك يعنى فقط أنها تنوب عنهم فى فعل ما لا يستطيعون هم القيام به أى الحكم. لكن السلطة تأتى إليهم من الله «الذى منه تستمد كل الكائنات فى السماء والأرض أسماءها» (Eph.3:15) فالناس الذين فى السلطة مسئولون عن أفعالهم أولا وقبل كل شىء أمام الله، الذين هم قدامه على الأرض، ثم بعد ذلك فقط أمام الناس، الذين يحكمون من أجل صالحهم العام. فالإرادة العامة لاغية إذا كانت منافية لحقوق الله. فالأغلبية لا «تصنع» الحقيقة، لكن عليها أن تبقى بنفسها داخل الحقيقة، تحت طائلة العقاب إذا انتهكتها بالديمقراطية»(U,55).

ويستنتج من ذلك أن الله هو مصدر السلطات جميعا حتى فى الديمقراطية! (U,52).

ويدافع «صالح سرية» بفظاظة عن هذه النقطة فى «رسالة الإيمان» فيقول :«إن الديمقراطية على سبيل المثال منهاج للحياة مخالف لمنهاج الإسلام، ففى الديمقراطية أن الشعب هو صاحب السلطة فى التشريع يحلل ويحرم ما يشاء.. في حين أن الشعب فى الإسلام لا صلاحية له على تحليل الحرام وتحريم الحلال ولو أجمع الشعب كله على ذلك، فالجمع بين الإسلام والديمقراطية إذن كالجمع بين الإسلام واليهود مثلا، فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلما ويهوديا فى الوقت نفسه لا يمكن أن يكون مسلما وديمقراطيا» (IS:٤٠).

وقد خصصت جماعة الجهاد، مثل «مصطفى» و «سرية»، جزءاً كبيراً من انتقاداتها العدائية لموضوع السيادة الشعبية ومعانيها وتطبيقاتها. فوثائقهم بعناوينها وموضوعاتها تتحدث عن نفسها : موقف الحركة الإسلامية من العمل الحزبى فى مصر (IS :١٥٠-١٦٣) إله مع إله : إعلان الحرب على مجلس الشعب (CS :١٨٧) بلادنا تحكم بالقوانين الوضعية.. ولا تحكم بشرعة الإسلام (CS:٢٤٩) محاكمة النظام السياسى المصرى (CS :٢٧٣).

وسوف أورد فيما يلى عرضا لأهم نقاط إحدى الوثائق:

الديمقراطية كما عرفها لينكولن – هى حكم الشعب بالشعب وأهم مبادئها خمسة هى :

١ – السيادة للشعب وحده (وقد وردت بالمادة الثالثة من الدستور المصرى).

٢ – الشعب هو مصدر السلطات (مادة ٥).

٣ – كفالة الحريات وحمايتها (مواد ٤١, ٤٦–٤٩، ٥٥, ٥٧, ٦٢, ٦٣ وغيرها).

٤ – تعدد الأحزاب (مادة ٥).

٥ – المساواة فى معناها السياسى والاجتماعى (مادة ٤).

ثم تتناول الوثيقة هذه النقاط بالنقد التفصيلى على النحو التالى:

(١) «حقيقة أن الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة، أى أنه هو صاحب السلطان المطلق (هو شىء) لا يقره مسلم أبدا، ذلك أن المسلمين جميعهم – طائعهم وعاصيهم – لا يسلمون بأن تكون السيادة لأحد من دون الله.» ومونسنيير لوفيڤر يذهب أيضاً إلى أن المجتمع الذى تقوم الحكومة فيه على مبدأ السيادة الشعبية يؤدى إلى :

إغفال السيادة الإلهية، تماما كما لو كان الله غير موجود، أو كأنه غير مهتم بالمجتمع الإنسانى، أو كأن الإنسان، كفرد أو كمجتمع، لا

يدين لله بشيء، أو كأنه يمكن تصور أن ثمة قوة أيا كانت لا تستمد أسبابها وقوتها وسيطرتها كاملة من ذات الله (U,58).

(٢) و «الديمقراطية تجعل الشعب مصدرا للسلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) فأما وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع ما لم يأذن به الله وفق هواها وما تراه عن طريق برلمان أو غيره، فهذه جاهلية، إذ أن حق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، لأنه خالص لله تعالى».

(٣) «أما الحريات فالديمقراطيات تطلقها دون قيد أو شرط، ولكل المواطنين يستوى فى ذلك عندهم الحق والباطل، والطيب والخبيث، والصواب والخطأ فى ذلك، والإيمان والكفر، إذ أنها لا تعرف حقا من باطل، ولا تقر بدين أيًا كان هذا الدين. والإسلام لا يقرهم مطلقا على هذا المفهوم الباطل للحريات. فلا يحل - عند المسلمين - إطلاق حرية الدعوة لأى فكرة تخالف شرع الله ودينه، ولا تحل الدعوة للإلحاد أو الفسق أو البدع. كما أنه لا يحل ترك الحرية للناس تلبس ما تشاء وتأكل ما تريد وتتعلم ما تهوى، لا، فهناك حرام وحلال وواجب، فما حرمه الله تعالى فهو محرم علينا، ونحن مأمورون بالامتناع عنه ويمنعه عن مجتمعاتنا. وما أحله الله تعالى فنحن أحرار فى فعله أو تركه. وما أوجبه الله تعالى فنحن مطالبون بفعله».

وبالنسبة لمونسنيير لوفيڤر، فإن قوة الدفع الأساسية فى تعاليمه ومواعظه وكتاباته موجهة بالكامل نحو انتقاد ورفض وإلغاء نفس أنواع الحريات التى يهاجمها الإسلاميون. فأنت لا تقلب أى صفحتين أو ثلاث صفحات من كتابه إلا وتجد هجوما على هذه الحريات. وقد أوجز موقفه الشخصى النهائى حول ذلك من خلال الحكم التالى : «الحرية، هى الثمرة التى يقدمها الشيطان للعالم الحديث كى يخدعه» (وهو يتحدث عن الشيطان هنا حقيقة لا مجازا(U,IX)).

(٤) «والديمقراطية ترسى قاعدة تعدد الأحزاب، وتلك القاعدة – هى الأخرى – تختلف مع الإسلام اختلافا جذريا» ذلك أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد (الأيديولوچيات) فى المجتمع، فتحتاج كل منها إلى التعبير عن نفسها والدعوة لفكرها وجمع الأعضاء للاعتماد عليهم فى السعى نحو كرسى الحكم، بينما الحكم فى الدولة المسلمة لا تتنازعه (أيديولوچيات) مختلفة لسبب بسيط هو أن الحكم والسلطة لا يكونا إلا فى أيدى مسلمين ليست لهم إلا عقيدة واحدة ودين واحد ومنهج واحد، ومن ثم فلا خلافات (أيديولوچية) بينهم كتلك القائمة فى المجتمعات الديمقراطية (لاحظ القول المأثور: عقيدة واحدة، قانون واحد، ملك واحد) . وبناء عليه فليس

هناك فى المجتمع المسلم إلا حزبان (حزب الله) المأمور بإقامته، و(حزب الشيطان) وقيامه ممنوع».

ونذكر القارىء هنا أن عبارة «حزب الشيطان» لدى لوفيڤر أيضاً ليست عبارة مجازية، فهو فى الجزء الثالث من كتابه «لقد نزعوا عنه الأكليل» يتحدث بجدية شديدة تحت العنوان التالى : «المؤامرة الليبرالية للشيطان ضد الكنيسة والبابوية».

(٥) «وتنادى الديمقراطية بالمساواة بين جميع المواطنين، فتجعل المواطنة هى أساس التسوية بينهم بغض النظر عن الدين والتقى.. ويأبى الإسلام ذلك.. يأبى التسوية بين المسلم والكافر، بين العالم والجاهل،.. ، بين المطيع والعاصى.. (وعلى ذلك) فالكافر لا تجوز ولايته، ولابد من أن يدفع الكتابى الجزية للدولة المسلمة».

ويرى شكرى مصطفى أن شعارات الحرية والإخاء والمساواة إنما اخترعها اليهود ليستخدمونها فى مؤامرتهم طويلة المدى لحكم العالم ومحو الآخرين جميعا (CS:١٥١). والشىء نفسه يفعله لوفيڤر حين ينسب إلى الماسونيين (وهو اسم شفرة لليهود) تدبير مؤامرة بعيدة المدى وشاملة. فهو يصور وينتقد ما يعتبره استسلاما ذليلا من قبل مجلس الفاتيكان الثانى لمعسكر الأعداء، قائلا :

لقد سأل الكاردينال بيا، قبل انعقاد مجلس الفاتيكان الثانى ليناى بيريث قائلا : أيها الماسونيون، ما الذى تريدونه؟ ماذا تطلبون منا أن نفعل ؟. وقد نشرت صحف نيويورك كلها هذه المقابلة التى تمت هناك. وأجاب الماسونيون بأنهم يريدون «الحرية الدينية» : أى أن تصبح جميع الأديان متساوية تماما. فعلى الكنيسة أن تتخلى عن الإدعاء بأن دينها هو الدين الوحيد، أو أنه الطريق الوحيد للخلاص، أو أنه الدين الوحيد المقبول لدى الدولة. فعليكم أن تتخلوا عن هذه الامتيازات غير المقبولة وأن تعلنوا «الحرية الدينية». وقد حصلوا على ما يريدون فمثلا فيما يسمى «بالكرامة الإنسانية» (U,214).

وقد رفض لوفيڤر، فى أحد فصول كتبه، ما سماه بمبدأ تساوى الحريات، قائلاً :

إننى مصرّ على القول بأن مثل هذه المساواة، التى بمقتضاها يولد الناس متساوون أو على الأقل متساوون فى الحق، ليست سوى وهم. فبخصوص ما تعلنه المادة الأولى من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن فى ١٧٩١» من أن «الناس يولدون ويظلون أحرارا ومتساوين فى الحقوق»، فإن البابوات ينظرون إليها على النحو التالى : أدان البابا بيوس السادس الفقرة الثانية من ذلك «الإعلان» ثم انتقل منها إلى مبدأ «تساوى الحريات» ذاته فسماه «خيالات سقيمة» «ولغواً فارغاً»(U,45).

. وفضلا عن ذلك، فإذا كان التمييز بين المسلمين وبين اليهود والمسيحين فى المنظور الإسلامى يفرض على الآخرين دفع الجذية، فإن لدى مونسينيور لوفيڤر حلا أكثر جذرية لمشكلة غير المسيحيين فى الدولة الكاثوليكية:

لقد علمنا البابا بيوس التاسع أن الدولة تحكم بطريقة أفضل إذا هى أدركت أن من واجباتها قمع الممارسات العامة للعبادات الخاطئة. ليس بسبب أن مثل هذه الممارسات يمكن أن تعكر الأمن العام وإنما لسبب واحد فقط هو أن هذه الممارسات خاطئة. فالسبب الوحيد لمنعها هى أنها ضد النظام المسيحى الكاثوليكى لمدنية الله، وليس فقط لأنها قد تؤثر على السلام الاجتماعى أو على الأخلاق(U,205).

ويظل إسلاميو «الجهاد» متسقين مع أنفسهم ومبادئهم حينما يعلنون عن موقفهم من الدول الإسلامية الراهنة قائلين: «ولا يظن أحد أننا نطالب تلك الدول بأن تسمح بقيام حزب إسلامى، فنحن نختلف مع الفكرة الديمقراطية اختلافا جذريا، ولقد أعلنا مرارا أننا والديمقراطية على طرفى نقيض، لا نجتمع معها كما لا يجتمع الماء والنار أو النور والظلمة» (CS: ١٩٠).

وأود أن أضيف هنا أن الإسلاميين فى معارضتهم الراسخة لمبدأ المساواة الحديث، لا يبتعدون كثيرا عن الأقوال المناظرة «للأصولية

البابوية» التى عرضنا لها من قبل. فى مجلس الفاتيكان الأول يحدد موقفه قائلا :

لا تتشكل كنيسة المسيح من جماعة من المؤمنين المتساوين فى الحقوق. وإنما هى مجتمع من أفراد غير متساوين، ليس فقط لأن من بينهم رجال دين من ناحية، وأفراد عاديين من ناحية أخرى، وإنما على الأخص لأن الكنيسة تستمد سلطتها من الله وهى سلطة تمنح من تعطى لهم حق حكم الآخرين وتعليمهم وتخليصهم من خطاياهم[٣٨].

والإسلاميون يقترحون أن يحلوا محل مبدأ المساواة وما يترتب عليها من معانٍ سياسية وتشريعة، ليس فقط استعادة الخلافة بما تجسده من بنيات تراتبية قائمة على التبعية والخضوع، بل يقترحون أيضًا استعادة نظام «البيعة» التى تعنى أن من واجب كل مسلم أن يقسم على الولاء للأمير وأن يظل مطيعا لأوامره (مرة أخرى : عقيدة واحدة، سريرة واحدة، وأمير أو خليفة واحد، أو كما قال المودودى : رب واحد، نبى واحد، كتاب واحد). وقد حدد مجلس الفاتيكان الأول موقفه من الأفكار الحديثة حول مبدأ المساواة ومطالبه وضغوطه بأن أكد على أن «سلطة التشريع التى يمتلكها بابا روما.. هى سلطة أسقفية حقيقية.. ومباشرة»، ومضى قائلا فى إصرار إن على الكل :

بل رأى الفقهاء والعلماء أيضًا كذلك فحكومتى هى حكومة دستورية تطبق تعاليم الإسلام. فنحن مسلمون متدينون. وأنا أسلم بأن حكومتى الحالية هى حكومة عسكرية وأنا فخور بها[٤١].

الحداثيون والمتسامحون دينيا (Latitudinarians)

يتضح من التحليل المقارن السابق أن كلا من إسلامى اليوم والأصوليين البابويين فى عهد «بيوس» ينظرون إلى التحديثيين والمتسامحين دينيا داخل أديانهم على أنهم «الأعداء الداخليين»، سواء أكانوا باحثين أو لاهوتيين أفرادا، أو كانوا يشكلون مدارس فى التفكير والتفسير، أو اتجاهات فى الإصلاح الاجتماعى أو الدينى. أو بتعبير آخر أصبح التحديثيون والمتسامحون دينيا بالنسبة للأصوليين بمثابة نداء الغواية الذى يؤدى إلى الفساد والابتعاد عن أصول الدين، والعقيدة، والمذهب وعن الرموز والسلوكيات والوقائع المرتبطة بها، فى اتجاه تبنى الهرطقات الوثنية والمذهب وعن الرموز والسلوكيات والوقائع المرتبطة بها، فى اتجاه تبنى الهرطقات الوثنية الحديثة والمعاصى والشرك الحديث الذى ذكرنا أمثلة عليه فيما سبق. ومن هنا هجوم لوثيقر الذى لا ينتهى على التحديثيين الذين يريدون أن تتبنى الكنيسة مبادىء مثل «الحرية والمساواة والديمقراطية والتعددية»، واتهامه لمثل هؤلاء الناس بأنهم «خونة وأنهم أعداء خبثاء وخطرون للكنيسة» .(U,114-119)

ونتيجة لما قام به هؤلاء الأعداء الداخليون من تفسيرات واسعة المدى وتشويهات تتسم بالدهاء ومعالجات غير مبدئية للمقدسات، سقطت «حقائق الوحى» و«وديعة الإيمان»، والأصول والأسس والممارسات الأصيلة للإسلام أو الكاثوليكية فى حالة مؤسفة من «الإهمال» «و«الغياب» و«الفقد» و«النسيان». ولذلك تتحدث «لائحة المعاصى» عن كيف أن «عقيدة وسلطان الوحى المقدس» و«الحقيقة وما يرتبط بها من أفكار حول العدالة والحق الإنسانى» «أضفى عليها الغموض وفقدت»، بينما تسعى وثائق مجلس الفاتيكان الأول إلى تأكيد وتدعيم وتقوية «مذهب الخلافة البطرسية» الذى تجسد فى البابا وتعاليه وعصمته، وهى تفعل كل ذلك فى إطار معارضة أصولية للتحديثيين المتشككين والمتسامحين دينيا وما يتسمون به من نزعة توفيقية. وعلى ذلك، أكد «الدستور العقائدى الأول حول كنيسة المسيح» والذى أصدره مجلس الفاتيكان الأول على الأهمية الحاسمة لأمور من مثل: «حول تأسيس أولوية الرسل فى بطرس عليه السلام» و«حول استمرارية أولوية بطرس فى بابا روما» و«حول» طبيعة وسلطة أولوية بابا روما» وحول «عصمة تعاليم بابا روما»[٤٢].

ولا يدهشنا إذن، أن تتم إدانة ورفض محاولات التحديثيين لقراءة «حقيقة» النصوص المقدسة من خلال تحليل الفكر الأسطورى،

أفرادا وجماعات، بمقتضى واجبهم تجاه الخضوع للمراتبية والطاعة الحقيقية، أن يلتزموا بالطاعة، ليس فقط فى الأمور المتعلقة بالعقيدة والأخلاق، وإنما أيضا فى الأمور المتعلقة بنظام الكنيسة وحكمها على نطاق العالم بحيث تصبح كنيسة المسيح قطيعًا واحداً لراع أعلى من خلال المحافظة على وحدة كل من الشعب ورجال الدين المنتمين إلى نفس العقيدة، مع بابا روما(٣٩).

لذلك يظل العدو، بالنسبة للوفيفر وأتباعه، هو فكرة تطبيق المبادىء الزائفة حول الحرية الدينية، ووحدة العالم المسيحى بمختلف مذاهبه، وتساوى الرئاسات الدينية لتلك المذاهب، وهى المبادىء التى جاء بها مجلس الفاتيكان الثانى(٤٠).

كما أننا نجد، على الجانب الآخر، أن «ضياء الحق»، قائد الحكم العسكرى وصاحب الأحكام العرفية فى باكستان، يستخدم أسلحة الدولة وتطبيق الشريعة لإلزام المواطنين بواجب الطاعة المطلقة لأوامره. وهو يصور ذلك بدقة بقوله :

إن دراستنا للآيات القرآنية ولأحاديث الرسول توصلنا إلى نقطة أساسية.. هى أنه طالما أن «الأمير» أو رئيس الدولة ملتزم بأحكام الله ورسوله تصبح طاعته واجبة على رعيته أو شعبه، بصرف النظر عما إذا كان أحدهم يضمر كراهية للأمير أو أفعاله. وليس هذا رأيى وحدى

والتفسيرات المجازية والصياغات الاستعارية. فالمادة السابعة من «لائحة المعاصي» تدين الأفكار التي تذهب إلى أن :

النبوات والمعجزات التي وردت في «الكتب المقدسة» هي خيالات شعرية؛ أما أسرار الديانة المسيحية فهي نتاج للتأملات الفلسفية. فالكتاب المقدس (العهد القديم والجديد) يحتوى على إبداعات أسطورية، بل إن فكرة المسيح نفسها ليست سوى خيال أسطورى. ذلك أنه من الواضح أن الله لا يمكن أن يكشف عن ذاته للبشر من خلال الأسطورة، والخيال، والشعر، والخطاب الفلسفي وطاقة أنواع الحديث الإنساني المعتادة. بل يكشف عن ذاته من خلال عبارات دقيقة حول الأحداث التاريخية وحول الأمور المتعالية.

ويدين الإسلاميون المعاصرون بلا حدود، وبنفس الطريقة، «غياب» و«إهمال» و«فقد» «سلطان الوحي الإلهي» و«أصول الإسلام» وقبل كل شيء «فريضة الجهاد ضد الكفار داخليا وخارجيا» من حياة الدول والمجتمعات الإسلامية المعاصرة. وقد وصل هذا الاتجاه في التفكير إلى ذروته في الوثيقة الأساسية لجماعة «الجهاد» وهي «الفريضة الغائبة» التي تسعى جاهدة إلى التهجم الشديد على المسلمين التحديثيين والمتسامحين دينيا (والذين ينتمون إلى الجزء الأخير من القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن) لأنهم أفرغوا الإسلام من فريضة الجهاد

المقدس، بأن فسروا الجهاد على أنه الحرب الدفاعية ضد الغزاة الأجانب والتى تشن فقط حماية للوطن الإسلامي. وكاتب وثيقة «الفريضة الغائبة» يريد أن ينفى مثل هذا التفسير بأن يحيى فريضة الجهاد فى عظمتها الأصلية كحرب هجومية تشن الأن ضد كل ما هو غير إسلامى (IS، ١٢٧–١٤٧).

وهذا الرأى نفسه يتبناه «عبود الزمر» – عضو التنظيم الذى اغتال السادات – فيفسره قائلاً : «لا صحة بأن الجهاد قد شرع للدفاع عن الإسلام دون ملاحقة الكفار وغزوهم فى عقر دارهم» (IS: ١٢٢).

كذلك نجد عند لوفيفر موقفا لا يقل فى حدته عن «الفريضة الغائبة». وهو موقف يتجلى فى هجومه على النزعة المسكونية (وحدة كنائس العالم المسيحى) والنزعة التوفيقية التى اتسم بهما مجلس الفاتيكان الثانى والذى نتجت عنه «الكنيسة الجمعية» (Conciliar Church). فهو يدعو إلى العودة إلى تبنى الرسالة النضالية للكنيسة أو إلى الروح المحاربة للتقليد الكاثوليكى. فتصور «الجهاد»، مثلما هو الحال عند الإسلاميين، يسود خطاب لوفيفر، ويشتمل على : الدفاع عن محاكم التفتيش وعن الحملات الصليبية، واستخدام تعبيرات مثل «الحرب المقدسة» و «الجنود الحقيقيين للمسيح» و«سيف الروح» فى وصفه للمهام التى يطالب بإنجازها. فضلا عن أنه يتحدث بعبارات

مثل : لقد بعث الرب رسله لا لكى يتحاوروا بل ليفعلوا» (U,........) «علينا أن نكون من الكاثوليك المتبقين كتيبة محارية أيا كان الثمن[٤٣]، ويجب أن نكون جيشا، أسطولا حربيا يتبع السيد المسيح فى هذه الحرب التى يأمرنا الرب بشنها اليوم، والتى من خلالها ننشر الكاثوليكية فى العالم..»[٤٤]. إن شعورى هو أن الأصوليين القدامى المعادين لإصلاح الكنيسة قد وجدوا فى مونسنيير لوفيفر وأتباعه، أنصاراً متحمسين ومخلصين.

والإسلاميون، مثلهم مثل الأصوليين ذوى النوايا الطيبة فى أى مكان آخر، يسعون جاهدين لأن يؤكدوا بقوة – ضد ألعاب المتسامحين دينيا الذين يقبلون تعددية التفسير – على يقينية المعنى البسيط للآيات القرآنية وعلى الأحادية المطلقة لرسالتها ولشكلها وبنيتها، فى مواجهة قابليتها للفهم المتعدد ولإعادة تعريف معانيها وللتفسيرات المبتدعة. وهم أيضًا، فى حربهم ضد «الأعداء الداخليين» يساندون ويدعمون ما يسمى بمبدأ الخلافة المحمدية» أى الوجوب المطلق لاستعادة الخلافة الإسلامية التى ألغاها فى ١٩٢٤ مصطفى كمال مؤسس تركيا الحديثة. «فميثاق العمل الإسلامى» يصر على أن هدف نضال الإسلاميين هو : «إقامة الدين كله، فى كل نفس وفوق كل شبر من الأرض» و«إقامة الخلافة على نهج النبوة» (IS :١٦٨). وثمة إسلامى آخر يستبدل

بصيحة الحرب الشهيرة «الجمهورية أو الموت» صيحة أخرى هى «الخلافة أو الشهادة» (IS:١٩١) . ولعل من المناسب هنا أن نتذكر أن شعار «الجمهورية أو الموت» كان أيضا صيحة التعبئة ونداء الحرب الذى استخدمه الضباط الأحرار اليمنيون الناصريون الذين أطاحوا بإمام اليمن في أوائل الستينيات، خاصة فى دفاعهم الباسل عن العاصمة «صنعاء» ضد القوات الملكية الغازية والقوى المناصرة لاستعادة الملكية بدعم من المملكة العربية السعودية .

وهذا هو السبب فى أن الإسلاميين يخصون بهجماتهم عالم الدين البارز «على عبد الرازق» الذى دافع عن إلغاء الخلافة ودعا إلى فصل الدين عن الدولة مستندا فى ذلك إلى نصوص القرآن وأحاديث الرسول وأقوال وروايات فقهاء المسلمين . وأثار كتابه «الإسلام وأصول الحكم» (القاهرة، ١٩٢٥) ضجة دينية وسياسية كبرى فى العالمين العربى والإسلامى الأمر الذى انتهى بطرد الكاتب من هيئة علماء الأزهر .

ولكى يتصور القارئ العربى ما ينطوى عليه القرار الراديكالى لمصطفى كمال بإلغاء الخلافة من صدمة مذهلة وهول بالغ، عليه أن يتصور ماذا كان يحدث لو أن القوميين الإيطاليين فى ١٨٧٠ بعد أن ألحقوا روما بالمملكة الايطالية قاموا بإلغاء البابوية بدلا من الاعتراف بسيادتها الكاملة على الفاتيكان وبسلطة البابا الروحية على جميع الروم الكاثوليك .

وفضلا عن ذلك، فمثلما اتخذ الأصوليون الكاثوليك من ماضى المجتمع الأوروبى حين كانت سلطة البابا الزمنية والروحية هى العليا نموذجا يقيسون عليه القيم والمعايير الاجتماعية والسلوكيات المسيحية؛ كذلك اتخذ الإسلاميون من ماضى النظام الإسلامى حين كانت السلطة الزمنية والروحية للخليفة هى العليا (خاصة عهد الخلفاء الراشدين) نموذجا لما يجب أن تكون عليه الحياة الإسلامية.

ولنلاحظ هنا على وجه الخصوص (بغض النظر عن الانتهازية السياسية والنفاق التاكتيكى) أن كلتا الحركتين لم تنظرا إلى الماضى باعتباره مصدرا للإلهام بل بوصفه نموذجا عمليا على المجتمعات فى الدولة الحديثة أن تستنسخه فى الواقع الفعلى.

ولعله من اللافت للنظر أيضا فى هذا السياق أن تصور منظرى الأصولية الإسلامية للدولة (الخلافة) الإسلامية على أنها ذات وحده عضوية، مندمجة ومتآلفة كجماعة واحدة، وذات تنظيم تراتبى مستتب ومتكامل، وأنها تتحقق تحت شعار الدولة التوحيدية[٤٥] حيث تتوحد فيها الدولة والمجتمع والاقتصاد والثقافة (حيث يحفز الإسلام الأغنياء على التصدق بسخاء على الفقراء، وحيث يشعر الفقير بالرضى ويجد زاده الروحى فى أداء الفروض الإسلامية التى يكرس لها حياته والتى تستقر رسالتها الأخروية فى أعماق قلبه)، هذا التصور إنما يتطابق مع التصور

الذى يقدمه مونسنيير لوفيڤر للدولة المسيحية. فهو يصف الدولة المسيحية بأنها مجتمع يسوده الانسجام، «كيان عضوى يتألف من جماعات اجتماعية متضافرة وذات تراتبية منظمة»، فالطبقات الاجتماعية فيه «تتكامل فيما بينها تكاملا طبيعيا»، و«الخير العام للمجتمع المدنى» فيه «يستجيب لمتطلبات المدنية». وهو يخبرنا بأن التحقق التاريخى النموذجى لهذا المثل الأعلى شهدته «الملكية الفرنسية فى عهدها القديم» حيث كان يوجد «بين» الملك من ناحية وأفراد الرعية من ناحية أخرى» «نظاما ومراتبية كاملين يتألفان من هيئات وسيطة متعددة». (U,18,53,210). وصحيح أن فرنسا كانت فى وقت من الأوقات «الابنة البكر للكنيسة»، لكن بعض هؤلاء الأصوليين يتصرفون وكأنهم لم ينسوا شيئا ولم يتعلموا شيئا، تماما مثل ملوك أسرة «البوربون» الذين يبدو أنهم مازالوا يؤيدونهم.

ويظل علينا أن نتعرف أولا على كيف سيتصرف الإسلاميون العرب إزاء هذه الدعاوى المثالية حال استيلائهم على السلطة، وثانيا كيف يمكن للقيود التى تفرضها الوقائع الحداثية المناوئة، ولمسئوليات السلطة، أن تحد من تصرفاتهم المستقبلية بهذا الصدد، وأن تعدل من تصوراتهم الخيالية حول قابلية ذلك المثال للتطبيق (تخلت إيران عن هذا المثال لصالح الجمهورية والانتخابات العامة والدولة القومية).

ولنلاحظ أيضًا أن «وثيقة الإحياء الإسلامى» تنكر كلية أن يكون التحديثيون والمصلحون فى عصر النهضة «مجددين إسلاميين حقيقيين». فهى تصفهم بسخرية بأنهم «متجددون» لا مجددون، «ذلك أن التجديد لا يكون بالتماس الوسائل لمسالمة «الجاهلية» ولا بإعمال خلط جديد بين الإسلام والجاهلية بل التجديد فى الحقيقة هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية». (CS : ٢٢٥). كذلك يستنكر المفكر الإسلامى «على كورانى» هذه الصيغة المزيفة من الإسلام بأن يسميها بازدراء بأنها «تحريف علمانى للإسلام»[٤٦]. وهو نفس ما يفعله مارسيل لوفيڤر حين يتخذ نفس الموقف الأصولى فيستنكر، بازدراء مماثل، إنجازات الحداثة المعاصرة والكاثوليكية الليبرالية بل يستنكر عالمها بأسره.

وهاتان الصيغتان من الأصولية تعتبران أن «العدو الداخلى» الحداثى هو بمثابة رأس جسد أو «حصان طروادة» لقوى الحداثة واسعة النطاق المبيتة النية على تدمير الديانة المعنية وما يرتبط بها من مؤسسات وتعاليم واقتلاع مخزونها التاريخى من قلوب وعقول معتنقيها. وبطبيعة الحال، يستثير مثل هذا التصور، فى أعماق النفوس، رد فعل دفاعى مناضل. إذ يولد شعوراً بأن ثمة خطرا داهما يحدق بالعالم المسيحى أو الإسلامى ومجتمعاتهما، مصدره المؤامرة الشيطانية التى تدبرها قوى الحداثة.

وقد تحدث بيوس التاسع خلال انتقاده اللاذع «لشرور عصرنا البائس» وهرطقات «زماننا الباعث على الأسى» والذى ورد فى «اللائحة»، عن «الصراع بين المسيح وابليس»، وعن المؤامرة الرهيبة التى يدبرها خصومنا ضد الكنيسة الكاثوليكية والحضرة البابوية»، وعن «المآسى العديدة التى شهدتها الكنيسة والمجتمع المدنى»، وعن الأعداء الفاسقين «الذين تحركهم وتسحوذ عليهم روح الشيطان». وتحدثت الوثائق الأخرى لمجلس الفاتيكان الأول عن كيف أن قوى الجحيم أخذت تستجمع قواها المتزايدة فى الكراهية والآتية من جميع الأنحاء لكى تزلزل الأسس التى صنعها الله بيديه، حتى يطيحوا بالكنيسة إذا أمكنهم ذلك..[٤٧] وحدد البابا ليو الثالث عشر هوية القوة الرئيسية التى تقف خلف هذه المؤامرة الرهيبة بكلمات واضحة قائلا:

لقد كون المحرضون على الشر، فى عصرنا، وبجهد هائل، ائتلافا، دفعت إليه ودعمته جمعية انتشر أعضاؤها فى أماكن كثيرة ونظموا أنفسهم بمهارة عالية، تلك هى «الجمعية الماسونية»(U,10).

ثم يمضى مادحا يقظة سابقيه قائلا :

لقد تعرف أسلافنا فى الحال على هذا العدو الرئيسى فى اللحظة التى، بعد أن خرج من ظلام المؤامرة الخفية، تحفز فيها للهجوم فى وضح النهار (نفس المصدر) وفعل مونسنيير لوفيڤر الشىء نفسه بأن أرجع المؤامرة إلى الثورة الفلسفية :

تسلل الشر، بعد الثورة الفرنسية، إلى داخل رجال الكنيسة الذين امتلأت نفوسهم بروح الزهو والشعور بالجدة، فاتخذوا هيئة المصلحين الملهمين وأخذوا يحلمون بالتوفيق بين الكنيسة وبين الليبرالية، فحاولوا إقامة وحدة زائفة بين الكنيسة وبين مبادئ الثورة (U,XVVI-XVII).

وقد اكتسبت المؤامرة الظلامية درجة كبيرة من الالتواء واللامعقولية لدى أتباع أصولية لوڤيڤر فمثلما اتضح أن الذين كتبوا الكتاب السرى للمنشقين فى ١٩٨٤، هم «مراقبو الفكر التابعون للأخ الأكبر» Big Brother's Thought Police فى المحل الأول، اتضح أيضاً أن «الضربة القاضية للشيطان التى دفعت «الكنيسة المجمعية» إلى «عدم الخضوع للتقاليد» إنما حدثت «باسم الخضوع نفسه»[٤٨]. وعلى أية حال، فقد تحدث لوڤيڤر نفسه أحيانا عن تفسيرات من مثل: «أن هذه ليست معركة بشرية. فنحن فى حرب مباشرة مع الشيطان» وأننا نواجه» أمامنا جيشا يقوده الشيطان»[٤٩].

وكتابات وبيانات مفكرى وأيديولوچى الإسلاميين، تستعيد نفس النغمة عن الوضع الحالى الذى يدعو للحزن العميق وينذر بالمصير البائس، وتوجه تحذيرات مخيفة إلى العالم الإسلامى ضد المخاطر الفتاكة التى تحدق بالإسلام وبكل ما هو إسلامى، من جراء المؤامرة التى تحيكها قوى الشر التى تتكون منها البدعة الشيطانية الطاغية

المتمثلة فيما يسمى بجاهلية القرن العشرين. وقد ترك لنا شكرى مصطفى خطبة طويلة حول المؤامرة العالمية الكبرى ضد الإسلام (التى يجرى تنفيذها منذ وقت طويل والتى دبرها الشيطان وتقوم بتنفيذها بالدرجة الأولى «الحكومة اليهودية العالمية» («ماسونيو لوڤيڤر) دون أن يستثنى منها الحملات الصليبية المسيحية القائمة أبدا (CS:١٤٤-١٥١).

ويهاجم لوڤيڤر الاتجاه البابوى التوفيقى Conciliar papacy لرضوخه بالكامل (من خلال العدو الداخلى) للقوى العلمانية المعادية للمسيحية والمعادية للكاثوليكية والتى تستسلم للنوايا الشريرة لذلك العدو وتنفذ إرادته. وعلى ذلك تبنى لوڤيڤر الموقف القائل بخلو كرسى بطرس الرسول وأن من يحتل كرسيه فى روما إنما هو عدو المسيح. ودعم موقفه ذاك «برؤيا نبوية» للبابا ليو الثالث عشر تكشف فيها «السيدة العذراء» بنفسها عن أن كرسى بطرس الرسول سيصبح يوما كرسيا للشر، كما يدعمه بنبوءة «سيدتنا التى فى السماء» من أن «روما سوف تفقد الإيمان» وأنه «سيكون هناك خسوف فى روما»[٥٠].

والأصوليون الإسلاميون لدينا يهاجمون بدورهم الأزهر، علماءه وشيوخه، لنفس الأسباب. «فالعدو الداخلى» قد استولى، هنا أيضًا، على المؤسسة المبجلة واستسلم بالكامل لتنفيذ إرادة الشر المتمثلة فى القوى العلمانية المعادية للإسلام. ويدين شكرى مصطفى المناهج الدراسية

بالأزهر بكاملها، ويهاجم الشيخ شلتوت وهو أحد أبرز مشايخ الأزهر وأكثرهم استنارة فى ظل حكم عبد الناصر، لأنه قلب الحق باطلا والباطل حقا، بممالأة للسلطات العلمانية غير المؤمنة التى كانت فى الحكم آنذاك (S:٦٢، ٧٠، ٧١). كذلك يهاجم مناضل «الجهاد» بسخرية لا تقل عن ذلك، أولئك الذين «يرتدون زى العلماء ويملأون البلاد ضجيجا وصخبا، ويصدرون الفتاوى والأحكام التى تحلل وتحرم وفق هوى الحكام.. وما يرضى الطغاة، علماء السلطة والفتنة..» (CS: ٢٤٦).

فمن الواضح إذن، أنه بالنسبة للإسلاميين، كما هو الحال بالنسبة للوثيقر، أنّ ثمة «خسوفًا وفقدانا للإيمان داخل الأزهر اليوم. وأن كرسى المشيخة قد أصبح ليس شاغرا فحسب، بل أصبح كرسيا للشر أيضاً».

وحصيلة ذلك كله هو أن إسلاميى اليوم يعبرون عن «إسلام الأزمة» تماما مثلما كان الأصوليون البابويون (وامتداداتهم المتمثلة فى لوثيقر وأتباعه) يعبرون عن «كاثوليكية الأزمة»، يمثلون رد فعل مضاد وتكيف إجبارى مع ما تنطوى عليه الديناميية المذهلة والضغوط والإغراءات الهائلة لقوى الحداثة المتدفقة، من مخاطر مهلكة وتحديات قاتلة[٥١].

الدين والعلم

«حيثما تسيطر فكرة «الله»، لا يمكن السماح لبعض الأشياء أن تكون كما هى فى الحقيقة» سلمان رشدى فى (العار).

رغم أن «اللائحة» أدانت الدراسة العلمية - النقدية للمسيحية، وأن لوڤيڤر استنكر مثل هذه الدراسات على اعتبار أنها «علم نقدى مزيف» وأنها الفلسفة الحلولية المزيفة للعصر (U,112). إلا أن الأمر أبعد من ذلك. إذ علينا أن نعرف شيئا عن التشكك العميق وعن روح العداء التى يكنها الأصوليون الدينيون من كل نوع ولون للبحث والمعرفة العلمية الحديثة وبصورة العالم الناتجة عن ذلك. فالأصولية البابوية التى ذكرناها آنفا، على سبيل المثال، تشن حربا لا نهاية لها، ضد ما سماه فى حينه «بالعلمية» و«بالعلم الزائف» و«العقلانية» و«الطبيعية» وهاوية «وحدة الوجود»، و«المادية و«الإلحاد»، كما تعلن، من خلال بيانات «مجلس الفاتيكان الأول» أن العقائد التالية تعتبر ملعونة ومحرمة :

١ - القول بأن الوحى الإلهى لا ينطوى على أسرار بالمعنى الحقيقى للكلمة، وأن كل المعتقدات الدينية يمكن فهمها والتدليل عليها بالاستناد إلى المبادئ الطبيعية وإلى الاستدلال العقلى.

٢ - القول بأن العلوم الإنسانية يجب أن تعامل بروح متحررة إلى حد قبول مزاعمها، التى تتعارض مع العقيدة، على أنها صحيحة، وأنه ليس من حق الكنيسة إدانتها.

٣ - القول بأنه من الممكن، مع تقدم العلوم، أن نفهم العقائد على نحو مخالف لفهم الكنيسة لها[٥٢].

وهذا الموقف من العلم لا يختلف عن موقف الإسلاميين الذى قد يتفوق عليه بما يتسم به الأخير من فجاجة وغلو وشراسة. فقد عبر «المودودى»، المنظر البارز للأصولية الإسلامية المعاصرة، عن مخاوفه وشكوكه تجاه العلم الحديث بقوله :

. التأمل فى طبيعة التعليم والتربية الحديثة يكشف لنا فى الحال تناقضها مع طبيعة التربية والتعليم الإسلامى. فأنت تعلم النشء الفلسفة التى تسعى إلى تفسير العالم دون إله. وأنت تعلمهم العلم الذى يخلو من العقل وينقاد للحواس. وتعلمهم الاقتصاد، والقانون، وعلم الاجتماع، وهى علوم تختلف فى مبناها ومعناها، عن تعاليم الإسلام. ثم تتوقع منهم بعد ذلك أن تكون لديهم نظرة إسلامية للأمور(٥٣).

وقد عبر المتحدث باسم «جماعة الإسلام» وهى الحزب الإسلامى الأصولي للمودودى، فى الشئون الثقافية والعلمية، عن رأيه فى الطبيعة المشركة للعلم الحديث بكلمات لا لبس فيها:

تتسم الأيديولوچيات الحديثة جميعا بعبادة الإنسان. وعبادة الإنسان تظهر غالبا تحت قناع العلم. فلدى التحديثيين قناعة بأن التقدم فى المعرفة العلمية سوف تمنحهم فى نهاية الأمر السلطان الذى لله.

فالذى يوجه العلم الحديث ليس القيم الأخلاقية بل قيم المادية

السافرة والغطرسة. وقد لوثت هذه الآفة مباحث المعرفة وتطبيقاتها بالكامل. إذ يعتمد العلم والتكنولوچيا بالكامل على مجموعة المثل والقيم المغروسة فى عقول المنتمين إليهما. وإذا كانت جذور الشجرة فاسدة، فستصبح الشجرة نفسها فاسدة، وستصبح كل ثمارها فاسدة[٥٤].

ونجد كذلك أن «سيد حسين نصر»، وهو مفكر إسلامى إيرانى مقيم بأمريكا، يحتج على العلم الحديث (وليس الوسيط) بأن «كثيرا من الطلبة اليوم يفقدون مبادئهم الأخلاقية عندما يقدمون على دراسة الرياضيات والكيمياء» ولن يجدى فى ذلك أى قدر من الاحتجاج من قبل التحديثيين المسلمين فمهما احتجوا فلن يستطيعوا أن يحولوا بين هذه العلوم وبين إتلاف أسس حصن العقيدة الإسلامية» ويمضى مؤكدا أنه :

مهما كان اعتقاد العلماء المسلمين كأفراد، فإنهم لن يستطيعوا منع نشاطهم كعلماء حديثين من أن يفرغوا العالم العقلى الإسلامى من محتواه إلا إذا انتزع هذا العلم من الإطار العلمانى والإنسانى الذى وضع داخله منذ عصر النهضة[٥٥].

وغنى عن البيان، أن الأصوليين الإسلاميين، مثلهم مثل نظرائهم المسيحيين، يعتبرون «دارون» و«ماركس» و«فرويد» تجسيدا للعدو الشرير (ويهودية فرويد تساعدهم على ذلك)، ورموزا لكل ما هو انحراف عن الصواب ليس داخل العلم الحديث فحسب، بل داخل العالم الحديث

عموما. ويتحدث بيرقيه هودبوى[*]، عالم الطبيعة النووية الباكستانى المتميز عن إحدى الخطب «العلمية» الرئيسية التى ألقاها أ. ك. بروهى، عميد الجامعة الإسلامية في باكستان، فى إطار سياسة الأسلحة التى تبناها الرئيس الباكستانى الراحل ضياء الحق، فيقول:

عبر مستر بروهى فى كلمته عن عدم تعاطفه مع الإسهام المشكوك فيه للفكر المعاصر كما يتمثل في علوم مثل الفيزياء والكيمياء. وقد صب غضبه على الكتب المرجعية التي تدرس فى الجامعات اليوم لأنها تحمل بين صفحاتها كلاما واضحا حول الاكتشافات التى قام بها بعض المفكرين المعروفين على نطاق واسع بعدم تدينهم مثل دارون وفرويد وماركس.

وقد وجد مستر بروهى أن نظرية النسبية لأينشتين واجبة الرفض لأنها لا تتفق مع الإسلام. إذ يقول«إننى أرى بعد تمحيص، أن وجهة نظر آينشتين حول سلوك الجزئيات المتحركة - أو المكونات النهائية للمادة -.تعتبر زائفة إذا نظرنا إليها بمنظور إسلامى»[٥٦].

وقد اضطهد، فاروق محمد إبراهيم، عالم الأحياء البارز، وسجن عام ١٩٩٠، فى ظل سياسات الأسلمة الحالية في السودان، لأنه علم تلاميذه شيئا حول نظرية التطور لدارون[٥٧].

ونحن نقرأ فى وثيقة «جماعة الجهاد» التى خصصت للهجوم على عبد الناصر والناصرية ما يلى:

القارئ للخطاب الناصرى يشم بوضوح رائحة الداروينية ومذهب المصلحة وتهميش الدين ووصفه «بالقيم الروحية» (CS:٢٨٨).

ويبدو هذا الموقف السلبى من العلم الحديث أكثر إثارة للدهشة (ولإفتا للنظر) حينما نتذكر المحاولات طويلة النفس التى بذلها المسلمون المتسامحون دينيا والحداثيون، فى وقت باكر، للتوفيق بين الإسلام والعلم. وكانت خطتهم الأساسية هى تطبيع العلم إسلاميا. أولا بالتغنى لمحاسنه وإبراز فوائد المعارف التى ينتجها ثم بالتدليل على :

١ - أن أوروبا استعارت المنهج العلمى من الإسلام فى المحل الأول (عن طريق أسبانيا).

٢ - أنه لا يوجد شىء فى المعارف والاكتشافات العلمية الحديثة يتعارض حقيقة مع الإسلام الحقيقى.

٣ - إذا بدا أن ثمة تناقضًا قد ظهر فبالإمكان تحجيم هذا التناقض ثم حله بما يتوافق مع الطرفين عن طريق تعميق فهمنا للمعانى الأكثر عمقا للنص القرآنى وللتعاليم الدينية الأساسية. وغنى عن البيان أن التيار الإسلامى الراديكالى الحالى يتبع خطة مناقضة تماما بأن يبرز محاسن الإسلام وحده (أو فهما معينا له) مع الاستخفاف والاستبعاد المتعمد للعلم.

وتظل المآخذ التى يأخذونها بصورة عامة على المعارف العلمية هى نفسها. وهى تتلخص فى :

١ – استقلاليته الذاتية المتأصلة فى مواجهة النزعة الشمولية ودعاوى الوصاية التى يتسم بها نمط الفهم الدينى الأصولى التقليدى المحافظ.

٢ – رفضه للسلطة – خاصة السلطة الدينية – كمعيار للحقيقة وللاقتناع العقلى.

٣ – ميله الدائم للشك العقلى وتوجهه المادى.

٤ – تفسيره للعالم من خلال مفاهيم من شأنها أن تتحدى وتنافس بالضرورة الصورة الشمولية – والتى تبدو نهائية – التى تقدمها نظم الاعتقاد الدينى التى تأسست وتبلورت منذ زمن طويل.

٥ – تأثيره القوى على تفسير النصوص الدينية المقدسة، فهو يؤثر مثلا على طريقة فهمنا للغة الإنجيل أو القرآن فى ضوء المعارف العلمية الخاصة بالظواهر الطبيعية وليس العكس.

ولنقرأ معا، على سبيل المثال والتجربة هذه العبارة:

القرآن معصوم عصمة مطلقة، ليس به أدنى خطأ فى أى أمر من أمور العقيدة أو العبادة، كذلك فى أى مجال آخر مثل الجغرافيا والعلم والتاريخ إلخ. وتحلل نظامنا الاجتماعى الحالى يمكن تفسيره بسهولة.

ذلك أن الرجال والنساء لم يعودوا يطيعون التعاليم الواضحة التى منحها الله إيانا فى كتابه.

فهذا النص يمكن أن يكون أيضًا نموذجيا لآية الله الخومينى أو لشكرى مصطفى أو صالح سرية أو قتلة السادات أو قيادات الجماعة الإسلامية التى احتلت الحرم المكي فى ١٩٧٩، إلا أنه فى الحقيقة نص لـ «چيرى فالويل» القائد الأصولى الأمريكى واسع الانتشار والنفوذ، فيما عدا أننى استبدلت فيه بكلمة «الإنجيل» كلمة «القرآن»[٥٨].

والإسلاميون، فى مواجهة قوة العلم وتأثيره المخلخل، يلجأون إلى تشكيلة من الاستراتيجيات والتاكتيكات المعروفة جيدا والمجربة جيدا فى الغرب الذى هو الموطن التقليدى للمواجهة العاصفة بين الأرثوذكسية الدينية وبين العلم الحديث. ويمكن تلخيص أكثر هذه الاستراتيجيات إتقانا فى نقطتين:

١ – التقليل من قيمة المعرفة العلمية والاستخفاف بها عن طريق قلب خصائصها شديدة التميز ضدها. فهم يتخذون من حقيقة أن المعرفة العلمية دائما ناقصة، تراكمية، تقريبية، احتمالية، قابلة للتصويب والدحض والمراجعة وما إلى ذلك، تكئة لاعتبارها «ليست معرفة حقيقية» فى نظرهم. ذلك أن المعرفة لديهم هى دائما «الحقيقة»، بينما الحقائق المعروفة ليست معارف.

٢ – تفريغ العلم من كل قيمة إبستمولوچية – نظرية ذات مغزى ومن المحتوى المعرفى عن طريق اختزاله إلى مجرد مجموعة من التخمينات الناجمة، والحسابات المفيدة، والتقنيات العملية، والعمليات الفعالة فى التعامل مع الأشياء المادية وتلبية الاحتياجات البشرية. فنحن نجد أن الإسلاميين الراديكاليين، فى موقفهم من العلم، هم أنصار متحمسون للنزعة العملياتية البدائية وللنزعة التقنية الفجة. والمنظرون الأكثر نضجا من بينهم يميلون إلى أن يضيفوا إلى ذلك قدرا ضئيلا من النزعة الاصطلاحية المحدثة والأداتية البراجماتية.

ويمكن القول، عموما، أنهم يعملون – دون معرفة وبشىء من الغلظة – وفقا للنصيحة التى قدمها الكاردينال بيلارمينو لجاليليو حتى يتجنب الصدام المباشر مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ذات السطوة فى ذلك الوقت. فقد طلب من جاليليو أولا أن يكف عن التأكيد على أن أبحاثه العلمية تنتج معارف عن طبيعة العالم (معارف حقيقية حول الأجسام المتحركة، والبقع الشمسية، والفراغ، وحركة الأرض، والأقمار التابعة للمشترى، وقابلية تحول المادة فى الأجرام السماوية)؛ وأن يؤكد بدلا من ذلك على أن المعارف التي اكتشفها لا تزيد عن كونها :

أ - «افتراضات» مفيدة تسمح لنا بالتعامل مع الظواهر الطبيعية بكفاءة وفاعلية أكبر.

ب - حسابات رياضية عملية، ومعادلات، وحيل لتحسين طرق تعاملنا مع الأشياء، وحركاتها وعلاقاتها. وكلمة «فرضيات» هنا يجب أن تؤخذ بمعناها الانتقاصى القديم الذى تبرأ منه نيوتن بوصفه عالما، فى عبارته الشهيرة: «الفرض ليس وهمًا» (Hypotheses non- Fingo) وبعبارة أخرى فقد نصح جاليليو أن يتخلى عن الحديث عن حقائق هذا العالم أيضا- وليس العالم الآخر فقط - للسلطة الدينية، وأن يحصر نشاطه فى التأملات الشيقة والافتراضات المفيدة والحسابات العملية، ليس أكثر.

وسيجد القارئ فيما يلى مثلين ملموسين لهذا النوع من الرد الأصولى المعاصر على تهديد المعرفة العلمية الحديثة.

١ - الانتقاص من قيمة الدلالة المعرفية - النظرية للعلم وللمعرفة العلمية الحديثة عموما نجده فى الكلمات التالية لآية الله مطهرى:

وثمة نقطة سلبية أخرى تتسم بها النظرة العلمية للعالم من حيث هى أساس لتكوين رؤية أيديولوچية، هى أن العلم ليس ثابتا وليس صلبا من

الناحية النظرية، أى من ناحية قدرته على تصوير الحقيقة كما هى أو على جعل الدين يتبنى نظرة طبيعية لحقيقة الوجود. فمن زاوية النظر العلمى، يتغير وجه العالم من يوم إلى يوم لأن العلم مبنى على الفرض والتجربة وليس على مبادئ أولى عقلانية وبدهيه. والغرض والفرض والتجربة قيم محدودة ؛ لذلك فالنظرة العلمية تتسم بالاهتزاز وعدم الاتساق ولا تستطيع أن تشكل أساسًا للإيمان. فالإيمان يتطلب أساسا أكثر ثباتا واستقرارًا، أساسا يتسم بالأبدية.. فأهمية النظرة العلمية للعالم تكمن فى قيمتها العملية والتقنية وليس فى قيمتها النظرية. وما يصلح كأساس للأيديولوچيا هو ما يتسم بالقيمة النظرية لا العملية.. والقيمة العملية والتقنية للعلم هى أنه يقوى من قدرة الإنسان على أن يكون عمله منتجا، بصرف النظر عما إذا كان هذا العلم يمثل الحقيقة أم لا. والصناعة والتكنولوچيا الحالية تبرز هذه القيمة العملية والتقنية للعلم.

ويمضى مطهرى مستخلصا من ذلك أن :

أحد الأشياء المهمة التى يتسم بها العلم اليوم، هى أنه كلما ازدادت قيمته العملية والتقنية كلما قلت قيمته النظرية[٥٩].

٢ – والمثل الثانى يقدمه مونسنيير لوفيڤر حيث يهاجم الخصائص التالية للعلم :

أ – «استقلالية العقل والعلم عن الإيمان»، أى استقلاليتهما الذاتية واكتفاؤهم الذاتى عموما ورفض أية «سيطرة أجنبية» تأتى من الخارج على وجه الخصوص(U,21).

ب – روح الابتكار (البدعة عند الإسلاميين) وما يستتبعها من فضول عقلى، وهى خاصية مميزة وملازمة للمشروع العلمى الحديث وأبحاثه المستمرة.

ولذلك يدين هذا النوع من الأصولية : الحب المفرط للتجديد تحت دعوى التقدم؛ ما يستتبع ذلك من «حب الاطلاع» و«الزهو» (فى العقل والعلم) مما يؤدى إلى شرور فتاكة؛ «المشهد المثير للأسى» الذى نراه حينما نتصور إلى أى مدى يمكن أن يجمح العقل البشرى حينما تنطلق روح الابتكار بلا رابط (U,17-18)؛ قلب الوحى رأسا على عقب لإفساح الطريق أمام استكشافات العقل أو جموحاته (U,7)؛ روح البحث غير المحدود التى نادرا ما توصل إلى حقائق فلسفية ودينية؛ «فلسفة البحث المنفتح» التى «أدت إلى هيجل» (والتى قد تؤدى، حينذاك، إلى ماركس) وحقيقة أنه لا يمكن فعلا تمييز «الباحث الحر» عن «المفكر الحر» الذى هو مثال العداء للدين (U,167).

ج – فكرة «التطورية» فى كافة المجالات.«المجال البيولوچى (لا مارك وداروين)، والمجال العقلى (العقلانية وأسطورتها حول التقدم اللانهائى للعقل البشرى)، والمجال الأخلاقى (التحرر من «المحرمات»)، والمجال السياسى – الدينى (تحرر المجتمعات من المسيح) (U,16). ويدين أيضا الفكرة المصاحبة حول «الكنيسة التى تتطور..» «وأولئك الذين يريدون عقيدة متطورة» معتبرا أن «تطور العقيدة يعنى موتها» (نفس المرجع).

ويواصل المتحدث الثقافى والعلمى باسم حزب «المودودى» الإسلامى، والذى أشرنا إليه سابقا، الحديث بنفس النغمة قائلا:

(فى المجتمع الإسلامى) لا يوجد تمسك بالأصالة والابتكار والتغير باعتبارها قيما متأصلة فيه. ذلك أن المثال الإسلامى للثقافة ليس ميكانيكيا ولا تطوريا تقدميا وإنما هو القيم الروحية واللاهوتية والأخلاقية الدائمة الثابتة المتعالية التى أتى بها الوحى والتى نجدها فى القرآن والسنة[٦٠].

وإسلاميونا، بطبيعة الحال، ليسوا أقل إدراكا من نظرائهم الكاثوليك بأن حقائق هذا العالم قد خرجت عن نطاق تعاليم الإسلام – بمساعدة المصلحين المسلمين والمتسامحين دينيا والحداثيين – وأنهم يتحملون

اليوم عناء نضال مؤلم لاستعادة ذلك التوازن لصالح إعادة السطوة النظرية – المعرفية التى كان يحظى بها الدين ذات يوم. فشكرى مصطفى على سبيل المثال على وعى حاد بالتهديد الذى ينطوى عليه العلم الحديث بالنسبة لصورة الإسلام عن العالم وما تتضمنه من حكايات تهذيبية، وهو مستريب مما يحمله انتشار المعارف العلمية وتفسيراتها ووجهات نظرها فى العالم، من أخطار بالنسبة لنسق الاعتقاد الإسلامى وما يستتبعه من ممارسات؛ إلى الحد الذى يجعله يشن حربا شاملة وشرسة ضد كل أشكال المعرفة غير الدينية، لا تستثنى حتى مجرد تعلم الكتابة والحساب البسيط. فما كان مجرد مخاوف وشكوك فى العلم لدى المودودى، تحول إلى إرهاب ووساوس لدى شكرى مصطفى. وأود أن أذكر القارئ الغربى هنا، لكى يقدر دوافع هذا الخوف، أن البحث والتساؤل والمعرفة والاستنتاجات والتطبيقات والتعميمات العلمية تنطوى، فى سياق المجتمعات الإسلامية الراهنة، على نفس الشحنة التحررية والتحريرية على المستوى العقلى والاجتماعى، التى كانت تميز ذات يوم المشروع العلمى الحديث فى زمن رابليه وجاليليو وديكارت والموسوعيين، وتحمل ما كانت تحمله من حس الإثارة والافتتان والعجب والفضول والاكتشاف والجدة، وفوق كل شئ، حب امتلاك القوة.

لذلك فالمعرفة العميقة بالنسبة لشكرى مصطفى ليست أكثر من تخمينات وظنون لأن «العلم الذى أجاز الله تعلمه للناس إنما هو على سبيل الحصر : العلم الذى يربطهم بالتكليف الوحيد الذى لم يكلفهم الله إلا به وهو عبادته وحده سبحانه»(IS:٩٣) . وفضلاً عن ذلك فإن ذلك الإسلامى الراديكالى على يقين من أن اكتساب أى شكل من أشكال المعرفة يتجاوز حدود تلبية الاحتياجات العملية المباشرة للجماعة المسلمة وخدمة مصالحها الملحة، يؤدى ببساطة إلى الشرك والارتداد. لذلك يرى «أن ذرة تعلم يقصد بها غير بلوغ هذه الغاية إنما هى ذرة خارجة عن العبودية مضافة إلى التأله فى الأرض بغير الحق مبتدأة بداية الطغيان البشرى.» (IS:٩٣) . ويرى أيضاً أن «التعلم.. يجب أن يرتبط بالعبادة ولا تؤخذ منه الناحية العملية إلا بالحاجة الضرورية حتى فى العلوم الشرعية.. وكذا.. العلوم الأخرى كالطب والفلك واللغة والكتابة واللغات الأخرى.. ولقد أراد الله (سبحانه وتعالى) أن يختار خير أمة أخرجت للناس[٦١] أمة أمية لا تكتب ولا تحسب»(IS:٩٤) .

وشكرى مصطفى، استنادا أيضاً إلى حقيقة أن النبى نفسه كان أميا، يحرم تعلم الكتابة فى الجماعة المسلمة إلا فى حالة الضرورة العملية الملحة. فقد أوضح للمحكمة أثناء محاكمته أنه «يحرم تعليم الكتابة فى الجماعة المسلمة إلا بقدر الحاجة العملية الواقعية لما يتصل بالكتابة،

وزاد مؤكدا أن «تعلم الكتابة الزائدة حرام» (IS:٩٥) . وهو يرفض بجلاء كل محاولات ذوى العقول المتفتحة دينيا للتفسير المجازى أو للقراءة واسعة الأفق لمسألة الأمية فى الإسلام سواء أكانت على مستوى المفهوم القرآنى أو كصفة للنبى نفسه، ويدافع عن التفسير الحرفى ضيق الأفق وهو أن الأمية تعنى حرفيا الجهل بالقراءة والكتابة والحساب. والخلاصة أن الالتزام بالأصول الإسلامية وبمثال النبى حرفيا كقدوة أدى إلى التمسك المتشدد بذلك النوع من الأمية.

ورغم أن الإسلاميين الآخرين لا يشاركون شكرى مصطفى هذا الموقف المتشدد الذى يدين كل أنواع التعلم والمعرفة، إلا أنهم أيضًا لا ينشدون منها سوى ما هو ضرورى للغاية ويفيد المسلمين. ويقسم عبود الزمر مثلا المعرفة إلى علوم شرعية وعلوم واقعية. وفى وثيقة «منهج جماعة الجهاد الإسلامى» يذهب إلى أنه بالإضافة إلى تعليم الأعضاء التعليم الشرعى، «يتم تعليم العضو الحد الأدنى من العلوم الواقعية المشروعة والنافعة للحركة الإسلامية ليتمكن من الإدراك الصحيح للواقع الذى يعيشه وأهدافه التى يسعى لتحقيقها، وطبيعة الطريق الذى يسلكه والصعوبات التى تواجهه، وذلك وفق منهج يضعه المتخصصون فى المجالات المختلفة». (IS:١١٩) . و«العلوم الواقعية» التى يذكرها عبود الزمر على وجه الخصوص هى «العلوم السياسية والعسكرية

والاقتصادية والادارية والتنظيمة والإعلامية والتربوية»..(IS:١١٤).

ويحذر اللوفيفريون بدورهم أتباعهم من أخطار القراءة المتوسعة التى تتجاوز حدود الكتب الكاثوليكية الصحيحة، ويحثون كل من يهمهم الأمر بتبنى الحقيقة التى عبر عنها بوضوح چون (ساليسبورى) فى القرن الثانى عشر بقوله: «الشيء المأمون والموثوق به هو أن تقرأ فقط الكتب الكاثوليكية فالقراءة المدققة فى عديد من الموضوعات تصنع عالما، لكن الانتقاء الحريص يصنع قديساً».

والمخرج من كل ذلك بالنسبة للإسلاميين كما هو بالنسبة للوڤيڤر هو استعارة حضور الله فى العلم. وسوف أورد هنا، من باب الطرافة، الطريقة التى يقترحها الأصوليون التابعون للمودودى لتحقيق ذلك الهدف داخل المدارس الباكستانية وفى المقررات الدراسية العلمية الإسلامية :

يجب ألا نذكر أى ظاهرة أو واقعة دون الإشارة إلى الله تعالى. فمثلا عند كتابة كتاب علمى لتلاميذ الصف الثالث يجب ألا نسأل «ما الذى سيحدث إذا لم يتناول الكائن الحى أى طعام؟» بل علينا أن نصيغ ذلك السؤال على النحو التالى: ما الذى سيحدث لو أن الله لم يعط طعاماً للكائن الحى؟ وبالمثل، ليس من الإسلام أن نعلم التلاميذ أن اتحاد الهيدروچين بالأكسجين ينتج عنه الماء تلقائيا. فالطريقة الإسلامية هى

أن نقول ذلك على النحو التالى : حينما تتحد ذرات الهيدروچين مع ذرات الأكسجين ينتج عن ذلك الماء بمشيئة الله..[٦٢].

البروتستانتيون والإسلاميون

هناك إجماع بين الباحثين على أن مصطلح «الأصولية» نشأ فى الولايات المتحدة الأمريكية في العقود الأولى من هذا القرن. ففيما بين ١٩١٠-١٩١٢ أصدرت جماعة من عامة البروتستانتيين سلسلة من الكراسات تحت عنوان عام هو : «الأصول : شهادة للحقيقة» تداولتها الملايين فى ذلك الوقت. وقد استعارت هذا الاسم بعض التيارات الدينية والحركات الأخلاقية والثقافية التى كانت قد نشأت ونمت داخل بعض الطوائف البروتستانتية الكبرى فى أمريكا فى أواخر القرن التاسع عشر. وعرفت هذه الحركات باسم «الحركات الأصولية». والخاصية المميزة لهذه الحركة هى معارضتها الصلبة والمبدئية والمحاربة للاختراق الشامل المتسم بالتحرير من الأوهام الذى أحدثته الحداثة والليبرالية (بمعناها الواسع) والدراسات النقدية للكتاب المقدس فى الأفكار والمواقف وطابع الحياة التقليدى الذى يسود الكنائس البروتستانتية ودراساتها اللاهوتية وفى الثقافة المتمركزة والمتأسسة على الكتاب المقدس التى تسود الولايات المتحدة الأمريكية عموما. وتقدم هذه الأصولية نفسها بوصفها دعوة للعمل للدفاع عن التعاليم الدينية التى

تتهددها الأخطار، عن الفهم الحرفى المباشر غير المعدل «لأصول العقيدة البروتستانتية مثل : العصمة المطلقة للنصوص المقدسة؛ ألوهية المسيح؛ الميلاد العذرى؛ كفارة الفداء؛ القيامة بالجسد؛ المجىء إلى الأرض بالجسد.

ولعله أصبح من الواضح الآن، أن الإشارة المرجعية، الظاهرة والضمنية، التى تنطوى عليها الدراسات الغربية حول الظاهرة الأصولية - الإسلامية وغيرها - إنما تعود إلى تلك الحركة الدينية الأمريكية التى تمتد منذ صدور تلك الكراسات حتى ظهور «الأغلبية المناصرة للأخلاق» فى عقد رئاسة ريجان. فهذا النموذج الأمريكى قد أصبح منتشرا حتى إن بعض الشيوخ الإسلاميين السعوديين الذين يعملون فى السر، شبهوا أنفسهم صراحة ببعض القادة والوعاظ الأصوليين الأمريكيين الشهيرين. (مثل چيمى سواجارت، وچيرى فالويل، وبات ريوتسون) . ففى أحد شرائط التسجيل الإسلامية السرية، نجد شكوى مريرة من أن الأصوليين فى أمريكا يمتلكون صحفا ومحطات إرسال إذاعية وتلفزيونية وجامعات خاصة بهم فضلا عما يمتلكونه من أموال طائلة، بينما الأصوليون السعوديون فقراء مكبوتون وفى حالة مزرية. كذلك فبينما الأصوليون الأمريكيون ممثلون فى بنية السلطة، ويتمتعون بحرية التعبير والعمل العلنى، ويمتلكون الموارد، ويتمتعون بالمكانة

والنفوذ، ويعانى الأصوليون السعوديون من العكس تماما. وبينما رشح بات ربوتسون نفسه لانتخابات الرئاسة فى بلده فإن المجال السياسى فى السعودية العربية يعتبر أرضا محرمة تماما على الإسلاميين[٦٣].

ويؤكد الإسلاميون، خلال تلك المقارنة، على عمق وقوة جذور الأصولية في المجتمع الأمريكى، ليس تفريطا فى نمط تدينه، وإنما أسباب أخرى تماما. فالرسالة التى يبثونها من خلال ذلك ذات وجوه ثلاثة. فإذا كان الأمريكان، وهم الحلفاء الكفرة للسعودية العربية، لديهم مثل هذه الحركات الأصولية القوية وعميقة الجذور، فلماذا لا يكون المجتمع السعودى على هذا النحو أيضًا، هذا أولاً. وثانيا، إذا كان المحرك الأول لمساندة أمريكا ودعمها المستمر لإسرائيل، هو عبرانية البروتستانتيين عموما والأصولية الأمريكية خصوصا، فإنه يترتب على ذلك أن حركة أصولية إسلامية بنفس الدرجة من عمق الجذور والحرية والقوة هي وحدها القادرة على التصدى للسياسات المسيحية - اليهودية والمؤامرات والمكائد التى لا تنتهى والتى تشكل خطورة على المصالح الحيوية للعرب والمسلمين (خاصة فى فلسطين). وثالثا هم بذلك ينزعون الشرعية عن النظام السعودى لاستضافته القوات المسلحة الأمريكية فى حملتها واسعة النطاق ضد العراق فيما يعرف بأزمة حرب الخليج عام ٩١-١٩٩٢. وهذه النقطة الأخيرة تنطوى على إدانة الإسلاميين فى صورتها النموذجية لرجال الدين الرسميين من الفقهاء

ورجال الفتوى لعبوديتهم لنظام الحكم القائم ولفسادهم الكامل وانضمامهم إلى معسكر الأعداء فى الظروف الحرجة التى تمر بها البلاد. وفى النهاية، تؤكد «شرائط الغضب» لمستمعيها أن المهدى الحقيقى سوف يعود إلى الأرض يهزم المسيحيين واليهود ومسيحهم الدجال، ويحقق النصر للإسلام بعد أن يحطم«الصليب» وكافة الأصنام الأخرى.

وحتى نستكشف بعض الملامح الأخرى المميزة للأصوليين الإسلاميين خاصة بالمقارنة بالنموذج البروتستانتى الأمريكى الموجود فى كل مكان، سأقوم بعرض مطول لفكر شكرى مصطفى الإسلامى المتميز بالجدة البالغة والجسارة.

لاشك أن ثمة مسحة لوثية - وإن كانت فجة - فى ترك شكرى مصطفى الصلاة فى المساجد القائمة كمدخل لإدانتها بالفساد والانحراف والكفر، ثم يمضى بعد ذلك إلى عرض رؤيته الإسلامية الراديكالية، وإقامة مجده المستقل، ليقود جماعته الصغيرة من الأتباع المخلصين بعيدا عن مجتمع «الجاهلية»، ولا يعد نفسه - بمشيئة الله - للانتفاضة الثورية القادمة التى ستعيد تأسيس النظام الإسلامى الحقيقى. وهكذا بحركة واحدة من قلمه وعقله وخياله، يمحو شكرى مصطفى التاريخ الإسلامى الوسيط بما فيه من فكر ولاهوت وفقه وعلم كلام

وتفسير وشروح وما إلى ذلك، ويجعل نفسه متزامنا مع لحظة التأسيس الأولى للإسلام. وهو بصفته هذه يرى، النبى رؤية العين ويتلقى معه ثانية المعانى الأصلية والدلالات الأولى للآيات القرآنية فى نقائها الأصلى.وبساطتها البدائية ويقينها المطلق. وبهذا المعنى، فالمسلم الحقيقى، أينما كان وفى أى زمان وجد، يظل دائما حاضرا لحظة الخلق هذه. وتظل حياته موجهة بذلك الوعى المنتشر فى كل مكان بلحظة التأسيس المتفردة. والواقع أن حياة شكرى مصطفى ورسالته كما نراها من خلال النصوص والحوارات والتعاليم والممارسات التى خلفها لنا - ظلت مستغرقة داخل ذلك الاحساس المتعالى بالتزامن مع لحظة تأسيس الإسلام.

لذلك حينما يسأله القاضى المندهش والمستنكر للأمر : «أتقول أن مثلك ومثل جماعتك كمثل نشأة الإسلام فى مبتدأ الأمر؟» يجىء الجواب بلا تردد :«نعم، وبذلك أوقن» (IS:٩٢).

وحينما يسأله القاضى كيف جعل على رأس جماعته، يجيب شكرى مصطفى بأنه يرسم حدا فاصلاً بين المؤسس الذى «يقوم فيدعو الناس فيستجيبون له»، وبين الخليفة الذى يدعو لنفس الدعوة فالنبى باعتباره المؤسس هو خليفة الله الأول أو هو الخليفة على الأرض. وكما أوضح شكرى مصطفى للقاضى أن الإنسان ببساطة لا يسأل عن كيف اختير النبى ليكون أماماً للأمة (IS:٩١).

ويدلل على أن الله هو الذى أوجد القاعدة التى توجب علينا اتباع «الهادى الأول» وليس «الخليفة الذى يأتى بعده»، فالنبى يقول:«وفوا بيعة الأول واقتلوا الثانى» (IS:٩١) . وبعبارة أخرى فهو يوشك أن يقول : نعم، أنا شكرى مصطفى جعلت على رأس جماعتى بذات الطريقة التى أصبح بها النبى على رأس جماعته.

ونظرا للطبيعة الصارخة - ان لم تكن التجديفية - لهذه الإجابة ، فإنها لم تفلت من انتباه القاضى أو الحكام وليس بالنبى نفسه. ورغم أن شكرى مصطفى أذعن للقاضى عند هذه النقطة منكرا أنه يعنى حقيقة تشبيه نفسه بالنبى إلا أنه واصل حديثه مصمما على أن هاديه فى كل ما يقول أويفعل كان النبى نفسه وأن استدلاله كان مبنيا على نشأة الإسلام (IS:٩٢) . وعندما أصر القاضى على استجوابه فى هذه النقطة قائلا : «تريد المحكمة أن تعرف كيف جعلت على رأس جماعتك؟». أجاب شكرى مصطفى إجابة مميزة قائلاً: «إن الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم، فهدانى برحمة منه إلى ما أعتقد أنه دين الله، ثم هدى بى من شاء من عباده، فاتبعونى ائتمارا بأمر الله واعتصاما بحبله، واستمر الأمر على ما ترون» .(IS:٩٢) .

وخلال المحاكمة بطولها، أصر هذا الإسلامى الراديكالى على نفس الدعوى بطرق وأشكال متنوعة. مثل أن يقول :

أ – «مهمتى الأولى والأعظم والتى لا يحل لى أن أغادرها إلى ما هو دونها، هو تأسيس أسس الانطلاق الإسلامى وإيجاد نواة الجماعة المسلمة والدولة المسلمة»(IS: ٧،٠) .

ب – «الإسلام الحق من وجهة نظرى هو ما أدعو إليه بالذات حيث أوقن أنه هو الإسلام الذى بعث به محمد (ص) وأقصد بذلك أصول ما أدعو إليه» (S: ١٠١) . وكان قد أوضح للمحكمة من قبل أنه «بالنسبة للجماعة المسلمة فى آخر الزمان فقد كلفها الله ذات التكليف ولم ينقص عنها شيء مما افترضه على أول المسلمين، وهو يعلم تعالى هذه القرون المتوالية أنها ستكون. ونحن نبادر فنقرر إمكانية تعلم الجماعة المسلمة للإسلام فى آخر الزمان على أحسن ما يكون» (Is:٦٢) (أى كما عرفه المسلمون الأوائل تماما) .

ج – ولما سأله القاضى : «وهل تعلم أحدا من السابقين عليك رأى مثل رأيك تماما؟» . أجاب شكرى مصطفى، إن كان المقصود هو محمد (ص) والمسلمون بعده فى أيام الخلافة الراشدة بغير تحديد لزمان مدة الخلافة الراشدة، فإنى أجزم بأن ما أقوله وأرتئيه وأعبد الله به هو عين ما كان عندهم، وإن كان المقصود القرون التى تلت هذه الفترات فأنا أجزم أيضا أن

جماعة منهم لم تدع أبدا لما تدعو إليه ولا عملت بما نعمل به»(IS: ١٠١).

ويعبارة أخرى، يدفع شكرى مصطفى، بدقة نموذجية، مثال الاقتداء بالنبى محمد، إلى نقطة التوحد مع النبى بما فى ذلك التوحد الحرفى لما يفعله فى الحاضر مع ما فعله النبى زمن التأسيس الأول للإسلام. كذلك فالخلافة الراشدة بالنسبة إليه ليست مجرد فترة زمنية تميزت بالتقوى ثم خلفتها حركة التاريخ وراءها، بل هى حالة يمكن أن تحدث فى أى زمن وفى أى مكان، بفضل العناية الإلهية والشروط الإنسانية الملائمة.

ويجب أن يكون واضحا لدينا هنا أننا قد تجاوزنا مجرد عملية إحياء لإسلام كان فى سبات. وهذا هو السبب فيما نجده لدى شكرى مصطفى من دعاوى واستنتاجات وتحركات عملية تتسم بالراديكالية البالغة والجسارة وبطابعها المثير للجدل. من ذلك مثلا:

أ - إصرار شكرى مصطفى على القيام الفعلى داخل مصر بهجرة مماثلة لهجرة النبى من مكة الجاهلية إلى المدينة، كخطوة تمهيدية لإنهاء حالة الجاهلية كلية من خلال جماعته المسلمة الوليدة والصاعدة. الأمر الذى لا يتحقق إلا عبر القيام الفعلى بما قام به النبى من هجمات وغارات وغزوات مسلحة ضد

أنصار الشرك (ومن هنا الإسم الشائع المتسم مع ذلك بالدقة الذى أطلق على هذه الجماعة وهو «جماعة التكفير والهجرة»). لذلك فبعد تكوين «يثرب المعاصرة» يعد شكرى مصطفى وأتباعه أنفسهم لمرحلة الصدام المسلح مع المجتمع الجاهلى الذى هجروه، فى سبيل النصر النهائى. وقد شرح للمحكمة كيف أن «خطتنا تقوم أصلا على الانسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها – ولا أقصد مصر بالذات – لتغيير هذه المجتمعات من أساسها بكل ما فيها وقلبها رأساً على عقب إذا صح هذا التعبير، حيث أننا لا نؤمن بسياسة الترقيع ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام» (IS:٧٢). وفى موضع آخر يؤكد كيف أن وجوب «الهجرة والفرار» يأتى من أنه «منطلق لبلوغ الغاية الإسلامية» (IS: ١٠١). كذلك يحدد أن السنة الربانية هى «تميز وانفصال وفرار الهيئة المؤمنة من ذلك الخصم الكافر، يتوج ذلك بالهجرة إلى أرض غير الأرض وعبادة غير العبادة، تمهيدا للانطلاق باسم الله فى سبيل الله لتكون كلمة الله هى العليا»(IS:٩٢).

ب – إصراره، مثله فى ذلك مثل النبى من قبل، على أن من بلغته دعوته ولم يستجب لها ويتبعها فهو كافر وفى حرب مع

الإسلام. وهو يجيب على سؤال القاضي له عن احتمال وجود مسلمين حقا خارج جماعته بقوله: إن كان المقصود وجود جماعة أخرى على ما نحن عليه من ناحية الهدى والقول لما نقول تماما، فإني أجزم بانتفاء ذلك، حيث أن السنة هي أن ينشيء الله نواة واحدة للأمة الواحدة التي يريدها». (IS:١٠٢) وفيما يلي الحوار الذي دار بصدد هذه النقطة:

«القاضي: فإن دعوت إنسانا بعينه إلى فكرك ومذهبك ولم يدخل في ما دخلت فيه، هل تعطيه الحق في أن يستقل برأيه ليحاسبه الله على نيته واجتهاده أم تحكم عليه بالكفر لهذا السبب وحده؟

شكري : بل أحكم عليه بالكفر لهذا السبب وحده، بل لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره، وهو تكذيبه بآيات الله وسنة رسول القاطعة والتي سقناها له آية تلو آية ودليلا بعد دليل» (IS:١٠٢).

ويمضي بعد ذلك ليوضح للمحكمة كيف «أن التصديق بأن هذه النصوص الشرعية من الله لا يغني صاحبه مثقال ذرة، فالمراد هو أن «يفهم هذه النصوص على مراد الله في ما يتصل بقطعي الدلالة منها بعد بيانه له وتوضيحه» (ISك١٠١) أي كما بينه ووضحه شكري مصطفى وحده على سبيل الحصر. ومن هنا الملاحظة المصاغة بعناية التي أبداها بقوله: وحكمي

على الإنسان فى الدنيا بالكفر لا يعنى منازعة الله تعالى فى حسابه، بل إننى سأرجع عن هذا الحكم في حالة رجوعه هو عن مخالفة الأدلة القاطعة التى بينت له» (IS:١٠٢).

ج - إصراره مثل النبى أيضًا على معاملة المنشقين على أنهم مرتدون وخونة ويستحقون عقوبة الإعدام. والواقع أن الإسلاميين قد أراقوا كثيرا من الدماء فى مطاردة المنشقين والمنفصلين عنهم والمتحولين عن تعاليمهم فى كل أنحاء مصر.

د - إدانته بالجملة - استنادا للقرآن والحديث - للمساجد المعاصرة باعتبارها بيوتا للضرار، والكفر والتفريق (IS:٦٤-٦٩). فوفقا للروايات الإسلامية أسس «مسجد التقوى» فى «قباء» وهى بقعة استراح فيها النبى لعدة أيام فى طريقه من مكة إلى المدينة. وقام أعداء النبى فى الحال بتأسيس «مسجد ضرار»(٦٤) فى منطقة قريبة بدعوى نشر الإسلام. وأدان القرآن هذا المخطط المناوئ بنصوص لا لبس فيها : مثل:

والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن أن أردنا إلا الحسنى والله يشهد أنهم لكاذبون. (التوبة ١٠٧)

ويأتى الأمر من الله بالنسبة للمساجد المناوئة بأن :

لا تقم فيه أبدا لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين. (التوبة ١٠٨)

كما يوضح القرآن أن من يقم الصلاة فى تلك المساجد مصيره جهنم:

أفمن أسس بنيانه على تقوى الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هاو فانهار به في نار جهنم والله لا يهدى القوم الظالمين. «التوبة ١٠٩ (٦٥)»

وقد برر شكرى مصطفى أثناء المحاكمة رفضه الصلاة فى المساجد القائمة مع غيره من المسلمين من غير جماعته بأن وحد نفسه تماما مع قصة المسجدين. وحينما شدد القاضى الضغط عليه فى هذا الأمر أوضح أنه يعتقد «بوجود مساجد أسست على التقوى من أول يوم هى فى نظرى أربعة مساجد: بيت الله الحرام فى مكة - والمسجد الأقصى - ومسجد رسول الله (ص) ومسجد قباء بالمدينة». وبعد كل ذلك يصر على أنه حتى الصلاة في المسجد الحرام لا يقبلها تحت الشروط الراهنة إلا أن تكون فى صحبة جماعته وأن يكون إمامهم منهم.

وحينما وجه القاضى لشكرى مصطفى (بقصد إحراجه) سؤلاً افتراضيًا عن الحكم الشرعى فى نظره فى حالة تواجده أو أحد أفراد جماعته عند المسجد الحرام وقت إقامة نداء الجمعة، أجاب دون تردد أولا بأنه سيجيب على هذا السؤال والمقصود به الإحراج دون أن يخشى إلا الله، وثانيا بأنه إن نودى للصلاة من يوم الجمعة ومن ينادى غير خاضع لجماعة المسلمين، وجماعة المسلمين غير باسطة سلطانها على هذا المسجد فلا فريضة للجمعة علينا.

أى أن خلاصة محاجته هى أن المساجد القائمة فى عالم اليوم هى مساجد الفئة المناوئة التى أدانها القرآن بينما مسجده هو – مثل مسجد النبى – هو الوحيد الذى أسس على التقوى من أول يوم. تذكر أن شكرى مصطفى قد برر حكم جماعته «بإعدام» وزير الأوقاف والشئون الدينية السابق فى مصر بأنه كان الجهة المسئولة عن إدارة مساجد «الضرار» فى مصر.

ورغم أن شكرى مصطفى لم يكن مفسرا متخصصا ولا مفكرا دينياً إلا أن تأملاته مثال ممتاز للاتساق المحكم للاهوت القرآنى – النبوى فى كثافته الأهلية. وبعبارة أخرى، فأولوية القرآن والسنة تعنى أن كل ما هو تاريخى ومعاصر إنما يقاس عليهما وليس العكس. ومن المؤكد أن هذا التوجه ليس ابتكارا خاصا به، غير أنه ينفرد بأنه المنظر الأصولى

الوحيد الذى لم يتردد ولم يتراجع ولم يراوغ إزاء ما يترتب على هذا الموقف الراديكالي المحارب من تقويض كامل للمضامين والممارسات اللاهوتية والفقهية والتاريخية.

فالقرآن بالنسبة لشكرى مصطفى هو وحده الذى يفسر القرآن، والنبى وحده هو الذى امتلك الحق في شرح نصوصه ومعانيه ودلالاته وتفسيرها. وهذا الموقف يقارب إلى أقصى حد ممكن إسلاميا مبادئ وممارسات مارتن لوثر مثل :

أ - العودة إلى بساطة الكتاب المقدس.

ب - الكتاب المقدس يفسر نفسه بنفسه.

ج - المسيح هو المفسر الوحيد للكتاب المقدس، والمعتقدات جميعا إنما تقيم من خلاله علاقتها به وبأقواله.

د - جوهر اللاهوت بأكمله هو تجلى الله في المسيح (بالنسبة لشكرى مصطفى هو القرآن كما نطق به وفسره النبى).

وشكرى مصطفى لا يجد حرجا في أن يعلن بسفور أنه وحده الذى يفهم معانى ودلالات القرآن على النحو الذى أرادها به الله وعلى النحو الذى تلقاه به النبى وفهمه وطبقه. ولكى يبرر هذه الدعوى ضم القرآن والنبى والسنة معًا في منظومة موضوعية واحدة من المعانى والدلالات

كلها مصدرها الوحي الإلهي (IS:٥٧-٦٠). وعلى ذلك وجهت له المحكمة تهمة الهرطقة لجعله السنة في مرتبة من التعالي والقدسية لا يختص بها عند المسلمين التقليديين سوى القرآن وحده.

ونحن نرى القاضي الذي أصيب بالدهشة يحاول أن يستوضحه عن هذه النقطة بالتحديد حيث يسأله: «هل تقول إن السنة اللاحقة تنسخ النص القرآني السابق عليها والمتعارض معها تعارضا تاماً؟» (IS:٥٧). ويجيب شكري مصطفى في دفاع مطول يتسم بالغرابة عن موقفه ويصر على التمسك بالنقاط التالية:

أ - الجمع بين القرآن والسنة رغم الأسبقية الزمنية للقرآن.

ب - السنة ما هي إلا بيان وشرح وتفصيل للقرآن.

ج - تقديم القرآن على السنة بدعه.

د - مصدر القرآن والسنة جميعا هو الله.

هـ - السنة قد تنسخ القرآن.

وبعد أن يؤكد على تلك النقاط يوضح للمحكمة أنه قد آن الأوان لأن يظهر «جماعة المسلمين» (شكري مصطفى وأتباعه) التي تعلن أنه: لا دين عندها إلا دين الكتاب والسنة، وأن عليها أن تعيد الناس إلى ربهم، وأول ذلك هو إعادة الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله، وتحطيم الأصنام

المعبودة من دون الله وأولها بغير مواربة هو صنم الأئمة المتبعين بغير سلطان من الله..» (IS:٦٣).

ثم يمضى معلنا على المحكمة القرارات التالية :

«أقرر أولاً أنه لا اختلاف على كتاب الله وسنة رسوله مطلقا إلا عند الكافرين..

وأقرر ثانيا أن كتاب الله قد نزل بلسان عربي مبين ميسر لما خلق له .. ليس علينا إلا أن نبحث فى المعجم اللغوى لنفهم كتاب الله وسنة رسوله...

وأقرر ثالثا أنه محكم مفصل.. وليس فى هذا الكتاب ذرة باطل.. لم يجعل فيه عوجا ولم يجعل فى الوصول إليه عوجا.

ثم أقرر أخيرا أن رسول الله (ص) قد قام ببيانه وتأويله على خير وجه»(IS:٦٣) . ويذهب شكرى مصطفى إلى أن التقليد الدينى الممتد عبر الزمن والذى يحظى بالاحترام وهو تفسير القرآن وتأويله ليس سوى مؤامرة لتصعيب ما هو بسيط وواضح وبين بذاته. لذلك يتهم من يحفرون وراء المعانى الباطنة والدلالات العميقة فى القرآن – أى المفسرين والمؤولين – بأنهم يتعمدون تشويه معانى كتاب الله بصرف كلامه عن معانيه الظاهرة (IS:٦٣–٦٤) . وبعبارة أخرى ففيما يختص

بكلام الله فمعناه هو ما يتضح بمجرد وقوع العين عليه ويفهم من مدلول كلماته. من هنا تحديه ليس فقط لهيئة المحكمة بل لكل المسلمين الذين لا يرون معه هذا الرأى ويسألهم: إذا كان القرآن وهو باللغة العربية – بلسان مبين – يحتاج إلى شارح فهل كلامهم أوضح وأبين من كلام الله فلا يحتاج إلى شارح؟ (IS:٥٦).

وبذلك يجتث شكرى مصطفى عملية الإحالة المستمرة من نص شارح إلى نص مفسر إلى نص مؤول إلى ما لا نهاية من منبعها بضربة مستخفة وجسورة ويعيد الأمر إلى أصله الأول أى القرآن نفسه. فعملية الإحالة هذه باطلة لسببين : أولاً لأنها تؤجل إلى مالا نهاية لحظة معاينة «الحقيقة» واستيعابها، وثانيا لأن الخطابات البشرية التى تدعى أنها تكشف معنى الحقيقة تصبح بالضرورة حقيقة الحقيقة ومعنى المعنى (وهى صورة أخرى من صور الشرك). وعلى ذلك يوجه الاتهام إلى كل المفكرين الدينيين والفقهاء والشراح والمفسرين والعلماء العظام فى التاريخ الإسلامى بمن فيهم أئمة الفقه والمذاهب الأربعة بأنهم يحيكون مؤامرة متعمدة تستهدف جعل كلام الله يصعب بل يكاد يستحيل فهمه.

وهو يصف الأئمة الكبار بأنهم أصبحوا «أصناماً» تعبد من دون الله بدلا من أن يستمد المسلمون دينهم مباشرة من القرآن والسنة. ولم يكن

شكرى مصطفى يلوك الكلمات حينما أوضح للمحكمة فى غضب أنهم «وضعوا تيجان التقديس وهالات الربوبية على رؤوس الأئمة لتصبح مجرد تخطئة أى واحد منهم خروجا على الشريعة واعتداء على الدين» (IS:٦١) . فحتى كبار المصححين الكلاسيكيين للحديث من أمثال «البخارى» و«مسلم» نزع عنهم شكرى مصطفى سلطتهم وهيبتهم وحولهم إلى مجرد أدوات تصديق وضبط للحديث النبوى (IS:١٠١) .

ولعل رسالة شكرى مصطفى قد أصبحت الآن واضحة : فمعانى القرآن لا تستمد من أقوال الأئمة والفقهاء وعلماء الأصول والمفسرين، بل إن هذه الأقوال ذاتها تقيم من خلال اتفاقها أو اختلافها مع القرآن والسنة . الأمر الذى يذكرنا ببعض مبادىء «مارتن لوثر» الأخرى مثل:

إن الكتاب المقدس لا يفسر فى ضوء تعاليم آباء الكنيسة بل إن هذه التعاليم ذاتها تقيم من خلال اتفاقها أو اختلافها عن الكتاب المقدس. لذلك يزهو شكرى مصطفى أمام المحكمة بأنه لم يحدث أبدا أن استشهد بقول أحد الناس ولا مرة واحدة (IS:١٠١) . والواقع أن الدراسة المدققة لكتاباته المتاحة ولأقواله أمام المحكمة تثبت أنه كان ملتزما بالقاعدة التى استنها لنفسه ولجماعته بعدم الاستدلال على نقطة أو البرهنة على موضوع ما بالاستشهاد بسلطة أخرى غير القرآن والسنة .

وبالمثل فأساليب الاستدلال الشرعية التي تحتل مطافا مهماً لدى الفقهاء وعلماء الأصول والمفسرين مثل القياس والإجماع والمصالح المرسلة للأمة ككل وأقوال السلف الصالح وأعمالهم، يقذف بها شكرى مصطفى عرض الحائط. بل الواقع أنها تمثل بالنسبة إليه ضربا من التحايل والخدع التي وضعها الأئمة والعلماء والفقهاء ليقيموا حواجز مصطنعة تحول بين عامة المسلمين وبين فهمهم لكلام الله (IS: ٦١).

وهكذا قطع شكرى مصطفى، مثل مارتن لوثر، أية صلات بطرق استدلال الفقهاء وأساليبهم واضعا نفسه عن وعى وقصد فى تضاد معهم لكن دون أن يتمكن من تجنب تأثيراتهم بالكامل. وقد شرح أحد أتباعه الأمر على النحو التالى: «الكتاب والسنة هما الحجة ولا حجة غيرهما ولهذا فإننا نضرب بالإجماع والقياس وبعمل أهل المدينة وحجة رأى الصحابة وبرأى الفقهاء عرض الحائط.. ولا نستدل إلا بالكتاب والسنة» (CS: ٧٩). وقد أورد «صالح سرية» نقاطا مماثلة فى «رسالة الإيمان» على النحو التالى: (IS: ٣٥-٣٦).

أ - لا يجب أن يكون بين (الفئة المؤمنة) وبين القرآن أى حاجز.

ب - معظمَ التفسيرات والشروح التقْليدية لا نفع فيها (إن لم تكن ضارة) لأن التفسير الحق للقرآن هو الذى يعتمد على اللغة العربية دون تعقيد أو تحريف وحسب بساطة اللغة العربية.

والواقع أن أية تفسيرات إضافية يمكن أن تفسد تأثير الآيات ببساطتها وجمالها الأخاذ على عقول المؤمنين وأرواحهم.

ج - منذ زمن طويل ترك المسلمون الأخذ من كتاب الله مباشرة وأصبح الأخذ كله من المذهب، وفقد القرآن قيمته عند المسلمين ككتاب هداية وتوحيد واقتصر المسلمون على تلاوته للبركة أو الطرب. بل لعله من الأصوب أن يقال إن المسلمين قد منعوا من الأخذ من الكتاب مباشرة لأن من يسمونهم (رجال الدين) قد اقتدوا بالنصارى الذين حصروا الكتاب المقدس على طبقة رجال الدين ومنعت العامة من فهمه وتفسيره. وجدير بالذكر أن مثل هذا الأخذ المباشر للمؤمن من القرآن، دون أية وساطة، من شأنه أن يلغي التمييز المتوارث بين «رجال الدين» وبين عامة المسلمين.

و سوف أعرض للقارئ فيما يلي بعض أقوال شكرى مصطفى عن الأئمة التاريخيين وعن التقليد الذى كانوا يمثلونه، وهي أقوال تستند مباشرة إلى الكتاب والسنة: مثل: «منذ أن ترك التلقى من القرآن والسنة واقتصر على التقليد للرجال وآراء الرجال الذين يسمونهم الأئمة فإنه قد سقط الإسلام» (IS :٥٦) ومثل: إنهم أرادوا مصادر للهدى غير كتاب الله وسنة رسوله، سموها مرة بالإجماع ومرة بقول الجمهور ومرة

بقول الصحابى ومرة بقول الفقيه ومرة بعمل أهل المدنية وهو مذهب «مالك» ويقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح. واستشهدوا لنصر هذا الباطل – أعنى إحلال هذه المصادر محل القرآن والسنة – بأحاديث موضوعة وضعيفة.. وهم بذلك يريدون أن يثبتوا حجية القياس كمصدر من مصادر التشريع عندهم بعد الإجماع (IS:٥٧). ومثل: وبذلك قد حالوا بين الناس وبين التعامل المباشر مع الأدلة الشرعية ثم شققوا مواد البحث وفرعوا تفريعات وافترضوا الفروض حتى المستحيل منها، ليصرفوا الناس تماما حتى عن مجرد نية الاجتهاد حيث قد صعب موضوع الفقه، مع أن رسول الله (ص) هو الذى وضع قاعدة استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك(IS:٦١).

ونحن هنا أمام نسخة إسلامية تلقائية ومحكمة من مبدأ الإصلاح البروتستانتى الشهير «الكتاب المقدس وحده» حيث يتم إلغاء سلطة التقليد باسم سلطة الكتاب المقدس وحده. ومن اللافت للنظر أن محمد حاج أحمد ذهب فى كتابه «العالمية الإسلامية الثانية» فى سياق دفاعه الحماسى عن مبدأ «الكتاب المقدس وحده» إلى العودة إلى القرآن لقياس كل الأشياء الطبيعية والتاريخية وما فوق الطبيعية، إلى درجة عدم ذكر السنة أو النبى إلا فيما ندر. وبطبيعة الحال، فقد استبعد تماما الممارسات الكلاسيكية الخاصة بتفسير القرآن أو تأويلة لصالح ما سماه «بالتبيين» أى الكشف عن لغة القرآن والحقيقة والمنطق والمعنى المتضمن فيها.

ولو كان لى أن أستعمل لغة نهاية القرن (أو النهاية الألفية) المستمدة من الإلهامات اللاعقلية لما بعد الحداثة ومن الحساسيات التعتيمية للطليعة، لقلت إن هذه الأصولية الدينية الراديكالية تشكل:

أ - دعوة لتدمير تاريخ الميتافيزيقا الإسلامية لوضع المسلمين من جديد فى تماس مباشر مع المنبع الروحى للوحى (على غرار هيدجر).

ب - دعوة لقطيعة كاملة مع التقاليد المتمركزة حول اللغة وفلسفات الحضور الإسلامية (على غرار دريدا). لقلت أيضاً إن السهولة التى يحدث بها هذا التحول فى التركيبات اللغوية - دون نقص فى دقة التعبير أو مضمونه - إنما يكشف عن ذلك النوع من الأصولية الكامنة فى العمق وراء «رطانة الأصالة»[٦٦] المحكمة ووراء المماحكات التقنية للتفكيك.

ففى جميع هذه الحالات تجرى خلخلة البناءات الإنسانية وإنكارها لتفسح المكان للانبثاق التلقائى لضوء «الحقيقة العليا». فالواقع أن الرسالة الكامنة وراء هذه الأصولية ما بعد الحداثية هى إدانة - على نحو ليس بعيدا عن شكرى مصطفى وأتباعه - كل العوالم الروحية المتمركزة حول اللغة (باعتبارها ممثلة للحقيقة) بوصفها استحواذاً وتقييما من قبل البشر على «الحقيقة العليا». وأشد المعتدين سوءاً وأكثرهم خطورة فى هذا

الصدد هو بطبيعة الحال نظام المعرفة العلمية بمضامينها وتطبيقاتها جميعا. ولا غرو إذن فى أن يدينها شكرى مصطفى - بدرجة أعلى بكثير من المصداقية والاتساق والأصالة من نظرائه التفكيكيين الغربيين - باعتبارها أداة الإنسان الحديث الأولية وشكلا تجسدت فيه عبادة الذات وتمجيدها.

وعلى مستوى آخر، أود أن أشير إلى متناقضات لا سبيل إلى التوفيق بين أطرافها متأصلة فى التعاليم المحاربة والمراجعة لشكرى مصطفى. فبينما يدافع بشدة عن قدرة ومسئولية كل مسلم عن الفهم المباشر لكلام الله وأن ينفتح دون تصورات سابقة - نوع من النكوص الطفلى إلى حالة التلقى- لمعانيه وتأثيراته؛ نراه لا يحتمل إطلاقا أى مسلم يكون قد قام بذلك وتوصل إلى نتائج مختلفة تماما عن تعاليمه. كذلك فبينما يهاجم بضراوة ذلك التمييز الذى حدث فى التاريخ الإسلامى بين طبقة العلماء الذين يعرفون وبين طبقة العامة الذين يقلدون ويتبعون (IS: ٦١)، فإنه رغم ذلك يضع نفسه فى مرتبة أعلى كعالم متفرد امتلك المعنى الحقيقى والصحيح لكلام الله. بل هو يطالب كل مسلم بأن يؤمن بتعاليمه ويستسلم لقيادته وإلا أهدر دمه بتهمة الكفر والردة.

وكما رأينا بالنسبة لشكرى مصطفى، فقد توصل إلى إثبات تعاليمه الحاسمة وغير القابلة للرفض أو الشك عن طريق الاستدلال والاشتقاق

المباشر من الحقائق البديهية القائمة فى القرآن والسنة ذاتها. ونحن نجد فى هذه العملية نوعا ممسوخا ليس من اللوثرية فحسب بل من الديكارتية أيضاً، متمثلة فى منهج التناول وفى الهدف المعرفى النهائى الذى وضعه لنفسه. ومن اللافت للنظر فى هذا الصدد الاستنتاج الذى توصل إليه مونسنيير لوفيفر عن العلاقة المباشرة بين نقطة الانطلاق الثورية لدى لوثر أى رفض سلطة الكنيسة فى تحديد التعاليم الدينية لصالح الاستلهام المباشر من الكتاب المقدس من ناحية؛ وبين نقطة الانطلاق الثورية المماثلة لدى ديكارت أى رفض المعارف المتراكمة لدينا عن العالم الخارجى (الطبيعى والإنسانى والإلهى) لصالح «الكوجيتو» الديكارتى الشهير وإلهاماته الجديدة (U.15).

ولعلنا نتذكر أن ديكارت بعد أن أقصى تماما المعرفة فى ماضيها وحاضرها، ألزم نفسه بألا يتقبل أية فكرة أو حكم على أنه صحيح إلا إذا كان إما واضحا بذاته أو مستمدا منطقيا من أفكار أو أحكام واضحة بذاتها. وبعد أن أثبت الكوجيتو نفسه بوصفه الفكرة الأولية الوحيدة الواضحة بذاتها، شرع ديكارت فى إعادة بناء المعرفة الإنسانية بكاملها من جديد (بما فيها المعرفة الدينية) عن طريق استبعاد كل الأفكار والأحكام التى لا تقوى على إثبات نفسها دون شك بوصفها ناتجة عن الاستدلال والاشتقاق المباشر من الحقيقة الأولية. وبتعبير آخر، فإن

الحقيقة تنبثق بصورة نقية ومضيئة وكاشفة. والعقول التى تحررت من التصورات المسبقة والتشويهات والتحيزات (أى العقول التى تمت تنقيتها) تجد نفسها متقبلة للحقيقة ولكل ما يستمد منها بطريقة صائبة.

وقد استبعد شكرى مصطفى على نحو مماثل كل المعارف الإسلامية السابقة والحالية (الدينية وغيرها) وألزم نفسه بعدم تقبل أية فكرة أو رأى أو وجهة نظر أو استنتاج لم يكن إما واضحا دينيا من المعنى الظاهر للقرآن والسنة أو مستمدا منهما بالاستدلال أو الاشتقاق المباشر (IS: ٥٤, ٦٦١، ٦٣، ١٠١-١٠٣). والحقيقة، بالنسبة لشكرى مصطفى أيضا، تنبثق بصورة نقية ومضيئة وكاشفة بحيث تتقبلها كل العقول المخلصة وغير المتحيزة. ومثل ديكارت، أعلن شكرى مصطفى أنه يعيد بناء المعرفة الدينية الإسلامية (أو الإسلام كما هو حقا) على أسس صلبة ومطلقة اليقين عن طريق استبعاد كل الأفكار والأحكام التى لا تستوفى معاييره المتشددة التى وضعها بنفسه. من هنا تأكيده للحكمة أن كل آرائه وتعاليمه مأخوذة مباشرة من المعنى الظاهر للكتاب والسنة أو متصلة بسند قاطع إليهما.

ولذلك، فكل من يسلم بهذه القوة المتأصلة فى آرائه وتعاليمه بعد أن يكون قد بلغت له وشرحت وفصلت وتم إثباتها يعتبر كافرا ويعامل بهذه الصفة. يقول شكرى مصطفى : لقد سبق أن بينا اشتراطا على أنفسنا أن

تكون أدلتنا كلها قطعية الدلالة، وطالبنا المخالف بدليل واحد متصل السند بالله تعالى يدل دلالة قاطعة على خلاف ما نقول.. وأنه لا يهمني أن يرد أحد على ما قلت حيث أني أجزم أنه لا رد، ولكن في حالة وجود رد أشترط على الذي يرد أن يكون الرد على عين ما قلت وليس على غيره وأطلب منه أدلة قاطعة..» (IS :١٠٢-١٠٣) ويستتبع ذلك بطبيعة الحال أنه «لو لم تحدد الجماعة المسلمة حكمها القاطع على من لا يقبل الإسلام من وجهة نظرها تكون فتنة في الأرض وفساد كبير، وإلا فعلى أي أساس تبنى معاملاتها وقرارها وهجرتها؟» (IS:١٠٢).

وأخيرا، فإن أفكار شكري مصطفى تتضمن مناقشات شيقة ومفيدة حول مسألة قديمة في علم الكلام: هي طبيعة العلاقة بين الإيمان والأعمال. وتجمع معالجته لها بين الموضوع الكلاسيكي في علم الكلام وبين المسألة السياسية الحديثة حول علاقة النظرية بالممارسة، والفكرة بالعمل، والمعتقد الذاتي بالسلوك الموضوعي. ومن الشيق هنا أن نلاحظ أن ما ذهب إليه نظراؤه من البروتستانتيين والكاثوليك الأصوليين المحاربين هو نفس ما ذهب إليه هو. أي إلى جعل الأولوية المطلقة للممارسة الإيمانية على مجرد الإيمان الشعوري (وهو شيء مشابه لمذهب الايمان بالقلب الذي اعتبرته «لائحة المعاصي» هرطقة). وفي

كل تلك الحالات فسرت أولوية الممارسة الإيمانية على نحو يجعلها تحل الصراعات والتوترات الكامنة فى مشكلة الخلاص بالإيمان أم بالأعمال بأن جعلت الأعمال هى المقياس الأول والتعبير الحقيقى عن الإيمان الداخلى. ويلاحظ القارىء هنا أن هذه الاستراتيجية قريبة للغاية من الطريقة التى حلت بها الكالفينية الكلاسيكية التعارض الكامن بين الإيمان والخلاص المتجه للعالم الآخر من ناحية، وبين أخلاقيات النجاح العملى فى هذا العالم من ناحية أخرى بأن حولت الأخير إلى علامة وتعبير عن الأول. وأنه لأمر ذو دلالة هنا، أن نجد الوعاظ والزعماء الأصوليين الأمريكيين لا يزالون يعدون كل من لديهم إيمان حقيقى بالنجاح المادى.

وقد شبه حسن حنفى فى كتابه عن «الحركات الإسلامية فى مصر» تعاليمهم الخاصة بمسألة الإيمان والأعمال بوحدة النظرية والتطبيق فى المذهب الماركسى: فالاختلاف بين النظر والعمل، بين العقيدة والشريعة طبقا لحسن حنفى - تم محوه (فى فكر الإسلاميين) على نحو مماثل للماركسية[٦٧] ولعل المشكلة الوحيدة التى يطرحها هذا الرأى هى أن الراديكالية التى يطمح إليها شكرى مصطفى هى التماهى بين النظر والعمل، وبين العقيدة والشريعة وليس مجرد وحدتهما - أكانت ماركسية أم سواها. بمعنى آخر، فإن هذا الإسلامى المحارب، بوعى أو دون

وعى، يتجاوز ماركسية ماركس بأن يصر على أن معنى أن يكون لديك إيمان هو أن تعمل به فى الحال، فأن تؤمن بالقرآن يعنى أن تنفذ ما فيه تلقائيا وأن تؤمن بالسنة يعنى أن تقتدى بما جاء فيها أوتوماتيكيا. ولعله من الشيق هنا أن نتذكر قول مارتن لوثر بأنه : من المستحيل فصل الأعمال عن الإيمان مثل استحالة فصل الضوء والحرارة عن النار : فأن تفترض الأولى هو أن تفترض الثانية فى نفس العبادة.

وهذا البناء الراديكالى الذى يعطى الأولوية للممارسة الإيمانية تصاعد عند شكرى مصطفى إلى شن هجوم شامل على الموقف السنى الكلاسيكى الذى يقدم حلا توفيقيا لمشكلة الإيمان/ الأعمال. فهو يرى أن أهل السنة خانوا الدين حينما فصلوا الأعمال عن الإيمان وجعلوا الخلاص مناطه الإيمان وحده. إذ يتهمهم بأنهم يرتكبون كل أنواع التحايلات والتحريفات عن طريق تأويل المعنى الظاهر للوحى حتى يتسنى لهم تأييد آرائهم وإثبات صحتها (IS: ٨٢) . وفيما يلى موجز لأقوال شكرى مصطفى حول موقف أهل السنة : «أحب أن أشير إلى ما بناه المنتسبون لمذهب أهل السنة على القاعدة التى فقدوها: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فقالوا إذن لا قيمة للأعمال مطلقا فى زيادة الإيمان أو نقصه وأن الطاعات لا تزيد الإيمان شيئا، وأن المعاصى لا تنقص الإيمان، لأن الإيمان كامل فى قلبها فى الحالتين، وقد رأوا أن الإقرار

القلبى بناء على ذلك يكفى لدخول الفردوس الأعلى فى الجنة . وهذا لفظهم، وإن ضيع الأعمال كلها وأتى بالذنوب كلها ومات مصراً على ذلك» (IS:٥٩) . وأحب أن أضيف بهذه المناسبة أن مارتن لوثر يتبنى أيضاً الرأى القائل أن الخلاص مثله مثل الإيمان كامل ومكتمل فى ذاته .

وموضوع التماثل بين الإيمان والأعمال، النظر والعمل، يحتل مكانة خاصة فى مشاعر شكرى مصطفى إلى الحد الذى نراه يعود إليه باستمرار خلال المحاكمة فينتهز أية فرصة ليعيد الحديث فيه والتفصيل والتأكيد عليه . وفيما يلى موجز لدفاعه عن هذه الفكرة :

١ - الإسلام دين عملى والحكمة من خلق الخلق : إحداث الطاعة فعلا وليس مجرد تقريرها(IS:٧٧) . إن مراد الله من الخلق هو أن يطيعوه لا أن يقروا بطاعته وأن يعبدوه لا أن يقروا بوجوب عبادته وأن يجتنبوا محارمه لا أن يقروا بوجوب اجتنابها، وإنما الإقرار بذلك كله ضرورة لبلوغ هذه الغاية العملية (IS:٧٥) .

٢ - اليقين فى الإيمان عملى وليس نظريا، موضوعى وليس ذاتيا . ذلك أن «لفظ اليقين وما سواه فى ألفاظ القرآن والسنة يقصد به اليقين العملى وليس كما قال مذهب أهل السنة أنه القطع النظرى الذى لا يزيد ولا ينقص (Is:٥٨) وحينما سأله القاضى

بقصد الإحراج عما إذا كان يؤمن بأن القرآن قطعى الثبوت أجاب : أؤمن أن القرآن العظيم قطعى الثبوت من الناحية العملية الموجبة لتعظيمه وعبادته بمفتضاه . وحينما عاود القاضي استجوابه : أو تقصد أنه ليس قطعي الثبوت من الناحية النظرية؟ أجاب شكرى مصطفى بلغة واضحة وواثقة : نعم وبلا مواربة، أريد أن أقول بأن المصحف لم ينزله الله بقصد أن يكون صنما أو هيكلا شكليا وإنما أنزل ليعمل به (IS:٥٩).

٣ – و«الحقيقة البديهية» التى قررها شكرى مصطفى أعلاه، تطيح بالكامل بآراء أهل السنة التقليدية التى تذهب إلى أن :

أ – الشرط الضرورى والكافى للإسلام هو التسليم بالقلب و/أو اللسان.

ب – أن الشرط الضرورى والكافى للكفر هو الرفض أو الإنكار بالقلب و/أو اللسان. وهى أيضاً تثبت بطلان رأى أهل السنة من أن الأعمال لا تزيد ولا تنقص من الإيمان.

فالإسلام هو بحكم التعريف الإذعان والخضوع الكامل قلبا وجارحة لله. ولما كان المسلم «يسلم كله» يصبح من غير الجائز أن يتكلم أحد عن إسلام القلب دون الجارحة أو العكس. وبكلمات شكرى مصطفى : «نحن

تحالف بذلك» زعم من زعم أن لفظة «أسلم» يقصد بها مجرد الجارحة وأن لفظة «آمن» يقصد بها القلب ليس إلا» . (IS: ٧٥). وإذن، فالخلاص هو فى التماهى بين الإيمان والأعمال وليس فقط فى اتحادهما.

ويمكن ملاحظة أن «صالح سرية» وهو أحد الإسلاميين المتمردين المعروفين كان قد صاغ من قبل فكرة التماهى بين الإيمان والأعمال وإن كان بصورة مخففة عنما وجدناه لدى شكرى مصطفى. ففى «رسالة الإيمان» يميز صالح سرية بين «الاقتناع» وبين«الإيمان» . فأن يكون لديك إيمان هو أن تعمل به أوتوماتيكيا، وأما أن يكون لديك مجرد «اقتناع» فلا يستتبعه مثل ذلك. فمن كان لديه إيمان بالجنة والنار لا يستطيع إلا أن يعمل تلقائيا على استحقاق الأولى وتجنب الثانية. أما من يقر بوجود الجنة والنار دون أن يعمل تلقائيا وفقا لذلك فهذا يعنى أنه مقتنع لكنه غير مؤمن بهما (IS: ٣٧) .

ويستتبع ذلك، على المستوى العملى والتاكتيكى، أنه إذا استيقظ الإيمان أو زرع فى قلوب المسلمين اسما فى الوقت الحاضر، فستجدهم يفعلون ويعملون بصورة طبيعية وفقا لذلك، فإذا لم يحدث ذلك فمعناه أنهم اقتنعوا ولم يؤمنوا (IS: ٤٩–٥٠) . فالمؤمن يقرأ القرآن للتنفيذ لا للتقديس ولا للطرب ويؤمن بمحمد ليتخذه قدوة لا ليمتدحه ويجله. (IS: ٣٢، ٣٦، ٣٧) . وأخيرا، فقد يكون من المناسب هنا أن نتذكر أن

مونسنيير لوڤيڤر، فى وقت التكوين الأولى لتلك الفكرة، فقد هاجم الكاثوليكيين الليبراليين فى ذلك الوقت بالتحديد لفصلهم الإيمان عن الأعمال متهما إياهم بأنهم:

أ - يرفضون الإيمان «بالكفاءة العملية للحقيقة».

ب - بأنهم يظنون أنهم لا يزال بمقدورهم «إثبات المبادىء الكاثوليكية على مستوى النظرية» ثم يمضون في السلوك عكس ذلك فى الممارسة (U,108).

وأعود الآن إلى النموذج السائد للأصولية الأمريكية. فهو مهم هنا ليس فقط لحضوره الضمني والصريح فى الكتابات الغربية المعاصرة عن الظاهرة الأصولية عموما، بل أيضًا لاقتناعي بأن بعض سماته البارزة مفيدة في تحديد النوعية الإسلامية من الأصولية[٦٨] . فمن الأمور ذات الدلالة أن نجد باحثا أمريكيا متعاطفا مع هذا الاتجاه مثل جيمس دافيسون هنتر يجد أن كتاب آية الله مطهرى «أصول التفكير الإسلامى» (الذى أشرنا إليه من قبل) «يذكرنا بكتابات البروتستانتيين فى بواكير القرن العشرين ليس فقط من حيث الاسم بل من حيث الهدف أيضًا» ويمضى هنتر قائلا بأن «المضمون الأساسى للدفاع العقائدى لآية الله ليس شيئا أقل من صياغة معيار دينى لرفض كل الآراء الخاطئة (على الأخص الليبرالية والعلمانية)»[٦٩].

وسوف أعرض فيما يلى موجزا لأهم خصائص ومعتقدات الحركة الأصولية الأمريكية التى تتماثل من حيث الجوهر مع نظيرتها الإسلامية :

١ – تتشابه الأصولية الأمريكية مع نظيرتها الإسلامية فى أنها ظاهرة مدينية بالكامل. فهى بوصفها نوعا واعيا بذاته ومنظما ومحاربا من التدين، نشأت وازدهرت فى المدن الكبيرة فى المناطق الشمالية الحضرية (مثل نيويورك، فيلادلفيا، بوسطن، شيكاغو) أكثر منها فى المناطق الجنوبية الريفية التى يتميز أهلها بالتدين العميق والإيمان بالخرافات. فالقاعدة الجماهيرية لتلك الحركات والتى تشكل موضوع خطابها ورسالتها هى جماهير الناس الذين يعانون والذين فقدوا الاتجاه وتخلخل وضعهم الاجتماعى، وفقراء المدن وفوق كل ذلك المهاجرون الجدد للمدن. وقد أوجزت «نافس أمرمان» ذلك بقولها: «فى المدن، تظهر متاعب الحياة اليومية بجلاء، ويصبح الأفراد بحاجة إلى الخلاص، حيث تفتقد غالبية الناس أى مصدر للرعاية. وفى المدن يصبح بمقدور المسيحيين أن ينظموا أنفسهم لمواجهة تلك الاحتياجات»(٧٠) وغنى عن البيان أنه لا خلاف بين الدارسين للحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة

لا من حيث منشئها وطابعها المدينى، ولا من حيث توجهها نحو جماهير الناس «الضائعة»، ونحو فقراء المدن وفوق كل شيء نحو المهاجرين الجدد من الريف إلى المدن المتضخمة مثل القاهرة والجزائر.

والأصولية الأمريكية مثلها مثل الإسلامية، تصبح أكثر نشاطا على المستوى السياسي وتحدث أعلى درجات التأثير الثقافى – السياسى فى فترات التحولات الاقتصادية – الاجتماعية الكبرى، والتوتر السياسى، والانهيار الثقافى – الدينى، والتزعزع الأخلاقى والتحول السريع فى المعايير الاجتماعية والمستويات الأخلاقية السائدة. ولكى أعطى القارىء فكرة عن نوع التخلخلات والانهيارات التى أشير إليها اكتفى حاليا بالاستشهاد بنص لنجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل، يصف فيه نوع العالم الذى يعيش فيه «رجل الشارع» القاهرى هذه الأيام :

فهو يحيا حياة عصرية (حديثة). يطيع للقوانين المدنية والعقابية ذات الأصل الغربي ويدخل فى شبكة معقدة من المعاملات الاجتماعية والاقتصادية دون أن يستطيع أن يتبين إطلاقا إلى أى حد يتفق ذلك أو يتعارض مع تعاليم الإسلام. ويجرفه تيار الحياة وينسى هواجسه لفترة حتى يسمع الإمام يخطب الجمعة أو يقرأ الصفحة الدينية فى جريدته فتعود إليه هواجسه القديمة مشوبة بنوع من الخوف. ويدرك أنه فى هذا

المجتمع الجديد قد أصيب بانفصام في الشخصية : فنصفه يؤمن يصلي ويصوم ويؤدي فريضة الحج. ونصفه الآخر يلغي هذه القيم في البنوك والمحاكم وفي الشوارع، وحتى في دور السينما والمسارح، بل ربما حتى في بيته وهو جالس بين عائلته أمام التليفزيون..[٧١].

٢ – الحركات والتنظيمات الأصولية الأمريكية والإسلامية لا تكتفي بتمييز نفسها عن بعضها البعض وعن المجتمع والثقافة المحيطة، بل هي تمجد انفصاليتها وعزلتها (بدرجات متفاوتة) عن كل ما سواها، وتعظم من شأن أنساقها الاعتقادية وممارساتها ورموزها. والأمثلة المتطرفة لهذا الميل هي «جماعات العهد» في الولايات المتحدة الأمريكية وجماعة شكري مصطفى (التكفير والهجرة) في مصر. وجميعهم يتبارى في إبلاغ العالم حقيقة أن أتباعهم فقط هم المختارون والناجون. ويظهر ذلك بصورة لافتة بالنسبة للجماعات الإسلامية التي تسمي نفسها صراحة «جماعة الناجون من النار» و«جماعة الفرقة الناجية»[٧٢].

وينظر إلى هذه الجماعات والفرق والحركات، في أحسن الأحوال، على أن أفرادها أشخاص طيبو النوايا ضلوا عن الطريق المسيحي/ الإسلامي الصحيح (أي أن عودتهم للطريق الصحيح محتملة)، لكن

النظرة السائدة تجاهم هى أنهم دجالون خطرون ومنافقون وأعداء سافرون للدين. من هنا قابليتهم المتأصلة فيهم - فى الشرق والغرب - للانقسام والانشقاق الدائم، فضلا عن الصعوبة البالغة التى تجدها هذه التنظيمات فى توحيد صفوفها وتكوين «جبهة متحدة» أو ائتلاف واسع لتحقيق هدف اجتماعى وسياسى معين. فحتى چيرى فالويل أدانه منافسوه الأقوياء لأنه «عرض إسمه للشبهات» لمجرد أنه وافق على رئاسة ائتلاف «الأغلبية المناصرة للأخلاق».

فمن المعروف أن الأصوليين الأمريكيين كان يحدث بينهم انقسام وشقاق حتى حول إلى أى مدى يمكن أن يتحدوا أو ينفصلوا أو ينقسموا. والإسلاميون ليسوا استثناء من هذه النزعة المتأصلة. وعموما، فالحركات الأصولية فى الولايات المتحدة أو فى العالم العربى تتسم باللامركزية الكاملة وبالتالى بافتقاد أية بنية أو هيئة (تراتبية أو غيرها) بمقدورها إصدار بيانات رسمية وملزمة (أو حتى شبه ملزمة) باسم الحركة ككل. وفى جميع الأحوال فالقاعدة العامة هى أن كل كتلة أو جناح أو مجموعة تعتبر نفسها المؤمنة حقا بالكتاب المقدس/القرآن، والمدركة والمدافعة الوحيدة عن حقائق الدين المتجاهلة، وأنها وحدها المنقذة والحاملة والممارسة للأصول الحقة للمسيحية/ الإسلام. فكل واحدة من هذه الفرق تتكلم وتسلك باسم مبدأ كلى، وتقدم قناعاتها

وتفسيراتها وممارساتها بوصفها الصيغ النهائية لجوهر الدين المعنى، ولا تبالى بحقيقة أن كل صياغة منها تتناقض وتقوض الصياغات الأخرى.

ومن ناحية أخرى، يبدو أن الجماعات الإسلامية أكثر شغفا من نظيرتها الأمريكية ببذل الكثير من الجهد والوقت فى تفنيد أفكار وممارسات الجماعات المنافسة وإثارة الشكوك حولها ونزع مصداقيتها والدعوة إلى نبذها. وأكثرهم حرصا على ذلك جماعة شكرى مصطفى وجماعة الجهاد. فمؤلف «الفريضة الغائبة» مثلا يخصص جزءاً كبيرا من كراسته للعرض التفنيدى والانتقاد المزرى لكل الجماعات والتيارات الإسلامية المنافسة فى مصر (واحدة فواحدة ذاكرا إياهم بالاسم) لصالح جماعته هو. ويوجه أشد هذه الانتقادات إلى أولئك الذين يسعون إلى تأسيس حركة إسلامية جماهيرية ذات قاعدة عريضة وإلى جماعة التكفير والهجرة (IS: ١٣٣-١٤١). وثمة وثائق أخرى لجماعة الجهاد تتهم الجماعات الأخرى بأنهم «خوارج هذا العصر» وأنهم «يحملون عقائد فاسدة ضالة، الإسلام برىء منها تماماً» (CS:٢٤٦, ٢٨٨). وتحذر تلك الوثائق أيضاً من مخاطر ومزالق فكرة الجهات المتحدة والائتلافات العريضة مع القوى المجتمعية الأخرى عموما والإسلامية خصوصا. (CS:٢٣٧، ٣٠٤-٣٠٥). وفى «وثيقة الخلافة وجه شكرى مصطفى اتهامات وتحذيرات مماثلة (CS:١٥٣).

٣ – وقد منح الأصوليون الأمريكيون مثل الإسلاميين، الكنيسة والبيت والمدرسة اهتماما خاصا فى جهودهم لإعادة تديين المجتمع العلمانى الصريح ومؤسساته. ويتبدى هذا الاهتمام لدى الأصوليين فى رغبتهم الملحة فى السيطرة على وسائل الإنتاج الثقافى فى مجتمعاتهم مثل المدارس ودور العبادة والنوادى والجمعيات المدنية والصحف والمجلات والإذاعة والتليفزيون وأجهزة التسجيل وما إلى ذلك. ومن اللافت للنظر هنا أن الإسلاميين – مثل نظرائهم الأمريكيين – أصبحوا ينظرون إلى العائلة الصغيرة (النووية) التى سادت فى العواصم والمدن الإسلامية الكبيرة، على أنها الصورة «الطبيعية» التى أرادها الله منذ البداية لحياة الإنسان الأسرية. وهو أمر يضفى القداسة على نوع معين من :

أ – التراتبية القائمة على الهوية الجنسية.

ب – علاقة الآباء بالأبناء.

ج – تقسيم العمل بين الزوج والزوجة.

فبالنسبة للأصوليين الأمريكيين – والإسلاميين ليسوا أقل من ذلك – فإن حكم الله يصبح نافذاً على أحسن وجه وقانونه يصبح مطاعا

حينما يخضع الأبناء للآباء، والزوجات للأزواج، والأزواج للأكبر سنا والأكبر سنا للرسل (أو للنبى).

وكلاهما يعارضان بشك من حيث المبدأ أى إجراء أو تطور من شأنه أن ينحرف بالمرأة بعيدا عن الوفاء بالتزاماتها المستمدة من الكتاب المقدس/القرآن، كزوجة مطيعة وأم مخلصة توجه عنايتها بالدرجة الأولى لبيتها. فالأمريكيون يصرون على أنه :

لكى تكون الأمة قوية، يجب على الأسرة أن تبنى على أحكام الله، التى تتضمن سيادة الرجل وضرورة التزام الأبناء بالطاعة[٧٣]. أو كما وضعت نانس أمرمان الموقف فى مناسبة أخرى : تنبنى الأسر المسيحية حول أزواج لهم مكانة القساوسة وزوجات مطيعات تؤمن بالله وتضعن كلمة الله فوق كل شىء[٧٤]. ولا يوجد إسلامى واحد لا يوافق على ذلك أو يتحفظ على شىء فيه، إذا غيرنا المصطلحات على النحو الملائم.

وأود أن أذكركم بهذه المناسبة، أن بعض الأصوليين الأمريكيين ينضمون إلى نظم اعتقاد دينى راديكالى تتشكل وفق نظام الولى أو الراعى والمريدين أو الرعية، الذى يحول المبدأ الدينى الخاص «بالرسل» إلى مبدأ منظم لحياتهم اليومية. ويسلم أعضاء هذه الجماعات (أو الكنائس) حياتهم بالكامل - الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية

والأسرية – لسلطة شيوخهم أو رعاتهم. وهذا النظام لا يختلف كثيرا فى الواقع عن نظام البيعة أو الإمارة الذى تنظر له وتمارسه كثير من الجماعات الإسلامية بمصر. فأعضاء جماعة شكرى مصطفى مثلا والشرط المسبق والضامن لإنجاز عملية أسلمة العالم هذه ونشر القرآن هو بطبيعة الحال إقامة «دولة الشعوب المسلمة» التى يحكمها «خليفة» صالح يسير على النهج المحمدى مقتديا بالسيرة النبوية فى جميع خصائصها (IS:١١٧، CS:٢٣٠) ونظرا لمركزية مصر وتاريخها وإمكانياتها المتميزة فى كافة المجالات، يعتبرها الإسلاميون العرب (خاصة داخل مصر) المكان الطبيعى «لدولة الشعوب المسلمة» الفاضلة والتى هى قادمة دون شك. وبدءاً من «أمة الرسالة» هذه سيحدث انطلاق لتحرير باقى أجزاء العالم وبناء «الإمبراطورية المسلمة الصالحة» أو «العالمية الإسلامية الثانية» بتعبير الإسلاميين (IS:١٨٥، CS:٢٩٨-٣٠٢). وقد كان «إيرا لابيدوس» المؤرخ الأمريكى البارز للمجتمعات المسلمة محقا تماما حينما أورد المفهوم الأصولى الأمريكى النمطى حاليا وهو مفهوم «المصير الواضح» ليفسر خصائص الطموح الإسلامى لتكوين دولة إسلامية لكل الشعوب ولنشر القرآن فى كل العالم»[٧٩].

فالأصوليون الأمريكيون، مثل الإسلاميين، يدينون العالم المعاصر عموما، ومجتمعهم الأمريكى خصوصا لأنه يحيا فى حالة ردة، وعدم إيمان بالرب، وانحطاط أخلاقى، وتحلل اجتماعى. ويذهب بعضهم إلى أن الفساد قد تسلل إلى حياة الكنيسة منذ عصورها الباكرة نتيجة اختلاطها بتعاليم الكفار، وبالمعتقدات الوثنية، ولخضوع بنية الكنيسة لاعتبارات سياسية بعيدة عن تعاليم الكتاب المقدس. ويتخذ بعض الإسلاميين نفس الموقف تماماً. «فرسالة الإيمان» مثلا تعتبر نفسها: «أول رسالة من نوعها فى تشخيص الكفر الذى وقع فيه المسلمون عن علم أو عن جهل بسبب الظروف الجديدة التى وقعوا فيها» (أى فى نهاية الخلافة الراشدة) (IS:٣٢). ويحدد القاضى عبد الجواد ياسين تاريخ تسلل الفساد على أنه بدأ منذ دخول العرب المسلمين مصر وأسلمتها[٨٠]. على أن بعض الوثائق الإسلامية تؤخر هذا التاريخ إلى نشأة الخلافة الأموية فى دمشق وتحولها إلى ملك وراثى. (CS :٢٢٠، ١٢٣، ٢٨٧). ويعبر أحد الإسلاميين عن ذلك بطريقة بليغة بقوله : بعد الخلفاء الراشدين الأربعة لم تعد الخلافة راشدة.

وبتعبير آخر، فإننا نجد هنا أيضا، أن الإسلام النقى «للأمة» الأصيلة تلوث بتعاليم الكفار وبمعتقدات الوثنيين وخضع الدين لاعتبارات سياسية بعيدة عن القرآن نتيجة النظم القائمة لذى الشعوب المغلوبة

وثقافاتها. أو كما وصفته وثيقة إسلامية أخرى فإن: ما حدث فى التاريخ الإسلامى هو أن الضربة الكاسحة التى وجهت إلى قوى الشر العالمية فى جيل واحد فقط – قد أدخلت فى الإسلام شعوبا وحضارات لم تتمثل روح الإسلام بنفس السرعة التى دخلته بها – وبفساد القاعدة فقد كان طبيعيا أن تفسد القمة. (CS: ٢٨٦) . وتوجه نفس الوثيقة اللوم – بتعبيرات حديثة – إلى الأمويين «وممارساتهم الإجرامية» لتسببهم فى المسار الخاطئ الذى اتخذه التاريخ الإسلامى، وتتبع أصول الحركة الإسلامية المعاصرة حيث تعود بها إلى روح المعارضة النضالية الأولى ضد هذا الفساد بالذات (CS: ٢٨٦–٢٨٧) .

وبالنسبة لكلتا الأصوليتين فتاريخ أديانهما المعنية هو تاريخ انحدار وسقوط (تصل ذروتها فى إلغاء الخلافة بالنسبة للإسلاميين) ثم إحياء وتحقق. وهذا التحقق سيتخذ شكل عودة كنيسة العهد الجديد أو النظام القرآنى – النبوى الباكر. وهم جميعا يؤمنون بشدة بأن كونهم منوطين بالقيام بعملية الاستعارة هذه فى المستقبل القريب إنما هو جزء متكامل من خطة إلهية خاصة بالتاريخ الإنسانى ولأجله. لذلك تراهم يتكلمون ويسلكون وكأنه لم يكن هناك فى أى وقت من الأوقات سوى كنيسة العهد الجديد أو المسجد القرآنى النبوى قديما، وجماعاتهم هم حديثا، ولا يوجد بينهما سوى تاريخ منحرف عن مساره الصحيح وصل حديثا إلى

حالة من طغيان «الجاهلية». ومن هنا أيضا، أولاً : رفضهم المميز للقيادات الدينية التقليدية بعلمائها ومفسريها وفقهائها، ورفضهم أيضاً إضفاء أية قيمة على التطور التاريخي الديني، وثانيا إحساسهم الطاغي بأنهم فئة قليلة من الأبطال المضطهدين الذين يحاربون، في وقت واحد، دولة كافرة مستبدة من ناحية، ومؤسسات دينية سلطوية فاسدة دينيا من ناحية أخرى. وهم يدعمون رؤيتهم الاستبعادية هذه بحديث نبوي يقول : «بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء» (IS:١١١، CS:١٩٩، ٢٤٥).

ويذهب بعض الأصوليين الأمريكيين الآخرين إلى أن الصنيع الرائع الذي قام به الله تجاه العالم استمر من خلال حركة الإصلاح وخاصة من خلال أتباعها الذين استقروا على الشواطئ الأمريكية. ويذكرون كأمثلة للنظام المسيحي الحقيقي «جماعة جنيف» التي أسسها «كالفن»، وجماعة «البيوريتانيين» في ماساشوستس، فكلاهما من المفروض أنهما سارا على النهج القويم للكتاب المقدس. وطبقا لهؤلاء المنظرين لم يحدث الفساد إلا خلال القرن التاسع عشر، ووصل إلى ذروته في العلمنة الكاملة للمجتمع والاقتصاد، والسياسة والثقافة والقانون في القرن العشرين. وهذا التفسير الأكثر تسامحا يمنح دعاته وممثليه ومروجيه دور المحافظين الأصلاء على الحقيقة الإنجيلية

للكنيسة المسيحية الأولى، وعلى تراث حركة الإصلاح الدينى، وتجربة جنيف، والتراث الشهير للبيوريتانيين الأمريكيين.

كذلك نجد بعض الإسلاميين يتبنون هذا الموقف الأقل تشددا ويرون أن صنيع الله فى العالم استمر يناصر الإسلام فى التاريخ فى السراء والضراء، حتى حوالى نهاية القرن الثامن عشر مع صعود أوروبا الحديثة (CS:٢٢٥). فهذه هى اللحظة التى حل فيها الفساد الذى وصل إلى ذروته فى :

أ – كارثة إلغاء الخلافة فى ١٩٢٤.

ب – العلمنة والتغريب المتزايد للمجتمع والاقتصاد والسياسة والثقافة والقانون الإسلامى (IS:١١٥–١١٦، CS:٢٢٥، ٢٦٢–٢٦٣).

وهم يذكرون كأمثلة على ذلك النظام الإسلامى الحقيقى، حياة المسلمين الأوائل فى مجتمع المدنية، وتجربة الخلافة من حيث هى أنها كانت ممثلة وحارسة ورمزا لذلك النظام الإسلامى واسع النطاق الذى ظل القرآن والسنة هما القوى المهيمنة على تكوين الحياة فيه حتى دب فيه الفساد فى العصر الحديث. وهم يمنحون «السلطة العثمانية» مكانة متميزة فى هذا السياق لأنها استعادت قوة الإسلام وعظمة إمبراطوريته بعد كارثة الغزو المغولى (CS:٢١٦).

وبطبيعة الحال، فدعاة هذه النظرة للتاريخ يعتبرون أنفسهم المحافظين الأصلاء وحاملى حقيقة الإسلام الأول وتراث الخلافة المستمر من دمشق إلى بغداد إلى قرطبة إلى القاهرة إلى استانبول. فعبود الزمر مثلا وهو قائد جماعة الجهاد يتباهى بالاستمرار التاريخى للخلافة التى بدأت بالنبى نفسه، ويحدد تاريخ حدوث الفساد بوقت التوسع الاستعمارى الأوروبى (IS١١٥) . أما «وثيقة الاحياء الإسلامى» فتحدد ذلك التاريخ بعام ١٧٩٨ وهو عام احتلال بونابرت لمصر (CS٢٠١) . وثمة وثيقة ثالثة تحدد ذلك التاريخ ببداية القرن التاسع عشر، عندما فقدت الدولة العثمانية بعض ممتلكاتها فى الأطراف لصالح القوة الصاعدة لدول أوروبية مثل فرنسا وبريطانيا وروسيا (CS:٢٦٢) .

فمن الواضح إذن أن الأصوليين الأمريكيين والإسلاميين على السواء يحاولون بعث تاريخ كاريزمى برىء من أى انحراف، ويستعيدون عقيدة مانحة للهوية لا يشوبها شائب، تمهيدا لاستعادة الحضارة المسيحية/ الإسلامية الحقة، هذا أولا، وثانيا تنصير أو الأسلمة النهائية لبقية العالم. وكلاهما يعتقد أنه منخرط فى بذل أقصى الجهد (الفردى، الاجتماعى، السياسى، الجماعى) لإنقاذ الأمم والثقافات والحضارات والتاريخ كله، ومعه البشرية بأسرها.

ولو اتجهنا إلى مستوى ميتافيزيقى أعلى فسنجد أولاً أن كلا النوعين من الأصولية يتمتعان بتفسيرات فوق طبيعية وفهم فوق تاريخى لكل شيء على نحو متماثل بينهما، وثانيا فإن نقاط التطابق بينهما فى المنظومة الاعتقادية تجعلهما يتبنيان بصورة تلقائية أشكالا متماثلة من التصورات على ذلك المستوى الميتافيزيقى الأعلى. فكلاهما مثلا يشتركان فى المعتقدات والنزعات التالية:

أ – ميل إلى تبنى صور ذات طبيعة عدوانية لمجيء المخلص أو المهدى وللعقيدة الألفية ولنهاية العالم.

ب – تاريخانية الانهيار والسقوط، وانثربولوچيا للكارثة، وصورة أخروية تتسم بتحقق الفوز لهم ولاهوت يضمن لهم الانتصار.

ج – رفض تقبل أفكار التقدم الإنسانى، والتطور التدريجى، والنمو التاريخى إلخ باعتبارها متناقضة مع الفعل والتخطيط والتدخلات الإلهية.

د – وعى متعالٍ بالذات باعتبارهم فاعلين مختارين للعب دور فى دراما مقدسة – أو كوميديا بالمعنى الدانتى – متميزة عن الوحى.

ونجدهم بالتالى دائما فى حالة ترقب لأية علامات أو نذر أو بشارات تنبىء بقرب مجى «نهاية الزمان» أو «قيام الساعة» وفقا للديانة المعنية. ويميلون دائما لأن يستكشفوا الخطة الإلهية فى التاريخ من قراءتهم للنصوص الدينية حيث يرون فى الأحداث المعاصرة تحقيقا للنبوات والتنبؤات القديمة[٨١]. ويسبق نهاية الزمان لدى كليهما فترة مليئة بالحروب والنبوات المزيفة وفساد الدين وطغيان الفكر اللاديني وحكم المسيح الدجال ثم عودة المخلص ليستعيد مملكته بوصفه «ملكا» للمسيحيين، أو – لدى الإسلاميين – ليحطم الصليب وكل الأصنام الأخرى ثم يتلو ذلك معركة «أهرماجدون» النهائية لتهزم قوى الظلام ويرث المؤمنون الأرض.

ويعرض شكرى مصطفى هذا المخطط الكونى كما يراه الإسلاميون، بوضوح، فى فكرته عن «التوسمات» حيث يشرح بالتفصيل دلالاته وتطبيقاته على التاريخ الراهن والمستقبلى. وطبقا لرفعت سيد أحمد تعد قضية التوسمات النظرية والحركية بالنسبة لشكرى مصطفى من الدلالات المهمة على قضية العزلة. والمقصود بالتوسمات استلهام خطة التحريك من خلال النصوص الواردة بالنسبة لعلامات آخر الزمان التى تنبأت بها الأحاديث الشريفة وفى مقدمتها نبوءة نزول عيسى بن مريم وحدوث الملحمة القتالية الكبرى بين المسلمين والمسيحيين التى يعدها

شكرى مصطفى صورة الصراع الوحيدة بين الحق والباطل التى يجب أن ينتظرها المسلمون» (CS:٧٩) . فالشرور التى تعذب البشرية حاليا مثل هذا الكيان الاجتماعى المنحل المنخرق والأخلاق السافلة التى ترددت إليها والجوع والضيق الذى يعتصر أكثر من فيها والزلازل والأعاصير والكسوف والحروب التى تطحنها.. وأدوات الفتك والدمار الذى ليس فى مقدور العقل البشرى أن يقدر مداه وأهواله.. لم يخلق عبثا ولم يوجد سدى..» . فكلها علامات على اقتراب «الساعة» على أن الأرض أوشكت على الانتهاء (CS:١١٩) . فتلك هى المسافة الزمنية التى يربى فيها المسلمون المؤمنون ويمحص فيها جند الله.. حتى يكونوا أهلا لوراثة الأرض ومحق الكافرين (CS:١٢٥) .

ووفقا للمعتقد الشائع بين المسلمين يتخذ «عدو المسيح» لدى شكرى مصطفى صورة «الدجال» أو «الدجال الأعور» حسب المعتقد الشعبى والأسلحة التى تستخدم فى «الملحمة» النهائية هى الخيل والسيوف والرماح حيث تقهر الحصون وتتحطم حوائط القلاع وتقتحم أبواب المدن تماما كما حدث فى الأزمان والحروب القديمة. ويحاول شكرى مصطفى أن يؤكد من خلال ذلك على:

أ - أن المسلمين - فى ذلك اليوم الحاسم - سوف يحاربون فى صفوف منتظمة مثل صفوف الصلاة التى نظمهم عليها النبى.

ب – أن الدبابات والطائرات والقنابل الذرية والقوة الأمريكية والسوڤيتية لن تساوى شيئا فى يوم المواجهة الحاسمة (CS:٧٩، ١٢٢–١٢٣) . ويومئذ، «عيسى بن مريم ينزل على المسلمين عند الفجر وهم أمام بيت المقدس والدجال خلفه فيفتح الباب ويقتله بحربته» (CS:١٣٠) .

ومثلما وحد الأصوليون الأمريكيون بين عدو – المسيح وجنوده وبين أعداء حقيقيين ومتخيلين مثل الكاثوليك والبولشفيك والاتحاد السوڤيتى وإمبراطورية الشر إلخ؛ وحد الإسلاميون الحاليون بين عدو الله وجيوشه وبين الغرب وصنيعته إسرائيل. وهذا هو السبب فى أن شكرى مصطفى يصر على أن الملحمة الحاسمة سوف تكون حصراً بين المسيحيين والمسلمين فى يوم لا يساوى فيه الأربعمائة مليون هندى والثمانمائة مليون صينى شيئا، ووفقا للحديث النبوى سيسبق الملحمة معركة شاملة «تتقاتل فيهما فئتان عظيمتان دعواهما واحدة» أى أمريكا والاتحاد السوڤيتى (CS:١٢٩) . وقد جاء وقت شاعت فيه فى العالم العربى والإسلامى أن الدجال هو موشى ديان وزير الدفاع الإسرائيلى فى حرب ١٩٦٧ (وكان ديان قد فقد إحدى عينيه فى الحرب العالمية الثانية) .

وتلعب إسرائيل – بمعناها التوراتى والحديث – لدى الأصوليين والإسلاميين، دورا حاسما، ليس فقط فى إظهار المخطط الإلهى بل أيضًا فى دفع الأحداث الراهنة المؤدية إلى بلوغ التاريخ نهايته. فبالنسبة للأصوليين الأمريكيين:

أ – سوف تتحقق حرفيا نبوءات الكتاب المقدس حول إسرائيل كلما اقترب المجىء الثانى للمسيح.

ب – أن قيام دولة إسرائيل واتساعها هما علامات مؤكدة على نهاية الأزمان.

ج – حيئذ سوف يقر اليهود بأن المسيح هو نبيهم المخلص وسوف يصبحون جزءاً من كنيسته ومن عهده الجديد، وكل ذلك قبل معركة أهرماجدون.

أما بالنسبة للإسلاميين «فرسالة الإيمان» تلخص موقفهم تجاه إسرائيل القديمة على النحو التالى:

لقد «وقع كثير من المسلمين فى هذا القرن فى الكفر بسبب عقيدتهم بأنبياء بنى إسرائيل أو أتباعهم فى أزمانهم، ومن هؤلاء المسلمين قوم متدينون والسبب فى ذلك أنهم نظروا إلى التاريخ نظرة وطنية أو نظرة قومية وليست نظرة إسلامية فضلوا أو أضلوا، ومن ذلك من يفخرون

بفرعون لأنه طرد اليهود من مصر وهذا كفر صريح فهؤلاء اليهود المؤمنون بموسى مسلمون وفرعون كافر، ومنهم من يعتز بالكنعانيين باعتبارهم عربا ويقف موقف العداء من داود وسليمان لأنهما حاربا الكنعانيين وأقاما دولة اليهود بفلسطين وهذا كفر أيضاً لأن داود وسليمان أنبياء، ولأن أتباعهم من اليهود مسلمون والكنعانيون كفار» (IS:٣٦) .

ويذهب إسلامى آخر ليس فقط إلى التأكيد أنه «ينتمى إلى سلسلة الأنبياء الطويلة» بل أيضاً أن «مشاكل الذمة الإسلامية اليوم قد مر بها بنو إسرائيل وهو ما يردنا فى كل لحظة إلى أنبياء بنى إسرائيل» وأن ذلك يردنا إلى «عصيان آدم عليه السلام لأمر الله» (IS:٢٨٥)[٨٢] .

وقيام إسرائيل الحديثة يشكل علامة على «نهاية الأزمان» بالنسبة للإسلاميين مثلما هو بالنسبة للأصوليين الأمريكيين. فأحد مناصرى لاهوت التسيد الإلهى Dominion Theology البارزين، جارى نورث، اعترف بما يلى تجاه دولة إسرائيل: «إننى أصلى شخصيا لله أن يستخدم هذه الأمة على نحو إيجابى فى توسيع نطاق مملكة الله على الأرض» أثناء حياتى[٨٣] . أما بالنسبة للإسلاميين، فإن الدور المقدس المنوط بدولة إسرائيل حاليا هو أن تشكل تحديا قويا ومهمازا «للأمة كى تعدها لمهمة افتتاح «الألفية الإسلامية». فوفقا لمؤلف «العالمية الإسلامية الثانية»، يخبرنا القرآن أن قيام دولة إسرائيل هو الحدث الذى

يشكل علامة على نهاية العالمية الإسلامية الأولى (التى بدأت بطرد النبى لليهود من المدينة) وافتتاح المرحلة النهائية للتاريخ أى بداية العالمية الإسلامية الثانية. وميلاد هذه المرحلة الجديدة إنما يحدث فقط بفعل حرارة النضال ضد إسرائيل وضد وجودها ذاته[٨٤].

القائلون بالعصمة، والتسيد الإلهى، والحاكمية

يتبنى الأصوليون الأمريكيون جميعا اعتقادا صارما بعصمة كتبهم المقدسة. والمتشددون منهم بلوروا مفاهيم شاملة حول الأولوية المطلقة للسيادة الإلهية (لاهوت التسيد الإلهى) والحكم بشرعته (الحاكمية لله) وهى بينة التماثل مع معتقدات الإسلاميين الشهيرة حول الحاكمية لله من ناحية وحول ضرورة التطبيق الحرفى للشريعة من ناحية أخرى. وأود أن أجرى بعض المقارنات حول هذه الموضوعات.

فمبدأ العصمة (عدم الخطأ) هو الاقتناع بأن كل كلمة جاءت فى الكتاب المقدس أو القرآن هى الكلمة الفعلية التى صدرت عن الله والتى أوصى بها وأملاها. فهذا هو ما يعنيه الأصوليون الأمريكيون حينما يؤكدون «عصمة الكتاب المقدس فى كل تفاصيله». ومثلما يحصر الإسلاميون عصمة كلام الله فى النسخة القرآنية المعتمدة وهى «المصحف العثمانى»، يحصر الأصوليون الأمريكيون الأكثر تشددا الكتاب المقدس المعصوم فى النسخة المعتمدة التى ترجمها الملك چيمس

مستبعدين كل الترجمات والقراءات والتفسيرات الأخرى. كذلك فإن اعتقادهم بأن الكتاب المقدس إنما أوصى به أو استلهم عن طريق الإملاء المباشر الذى قام به «الملاك المقدس»؛ يتماثل مع اعتقاد الإسلاميين بأن القرآن إنما جاء عن طريق الوحى أو التنزيل الذى قام به جبريل (رئيس الملائكة) بنفسه. فحتى المبدأ البروتستانتى الشهير الخاص بالحكم الشخصى فى فهم الكتاب المقدس يتحول لديهم إلى «الحكم الشخصى فى حدود ما أوحت به «الروح القدس». بل إن «دون بولك» عضو حركة «الملكوت حاضر الآن» يعبر عن ذلك بدقة وصراحة أكثر فيقول: ليس للإنسان الحق فى التفسير الشخصى لكلمة الله بمعزل عما يقوله أولئك الذين نصبهم الله داخل الكنيسة كمعلمين روحيين ومرشدين»[٨٥].

فالأصوليون الأمريكيون إذن، مثل شكرى مصطفى، يستبعدون الشكوك التى تثيرها الترجمات العديدة والتفسيرات والشروح والقراءات إلخ، بإصرارهم على أن كلمات الكتاب المقدس واضحة بجلاء ولا يشوبها أى غموض (أى أنها بنية بذاتها) وأنها تعبر عن حقائق ثابتة لا تتغير بقراءتنا لها فى الوقت الحاضر، وهم بذلك يتفادون الحاجة إلى النظر فيما وراء الكلمات من حقائق أعمق ومستويات عديدة للمعنى والدلالة. وهم يطمئنون من يتشكك فى ذلك من المؤمنين بأنه يكفى أن

يستخدم أحد القواميس وأن يلجأ إلى ما يوجهه إليه الحس العام أو من يكبره علما وأن يصحب ذلك ممارسة الصلوات والتأمل، وسيجد أن بحوزته الإجابات الصحيحة والحاسمة على كل تساؤلاته دون أية صعوبات. وهم أيضاً يجعلون الوصى والنبوة بمثابة المصدر الأصلى لكل المعارف والحقائق عن كل الأشياء، منتقصين ومستخفين (بل ومستبعدين تماما) كل مصدر آخر للمعرفة الواقعية، وبخاصة العقل المستقل ذاتيا، والخبرة الإنسانية المتراكمة والبحث العلمى المنهجى ونظرياته.

لذلك من الطبيعى أن نجد كتاباتهم وأقوالهم مزخرفة ومليئة بالاقتباسات والاستشهادات والإشارات والتلميحات المأخوذة من الكتب المقدسة. فكما حدد أحد المنظرين الإسلاميين هذه المسألة فإن «المسلم يأخذ المعرفة من الوحى ويكون كل دوره بعد ذلك البحث فى التفاصيل الجزئية لما عرفه من حقائق كلية»(CS:٢٨٥). ولا يختلف ذلك من حيث الجوهر عن تعاليم «كورنيليوس ڤان تيل» (اللاهوتى المبجل والذى يقتبس منه المنظرون الأصوليون الأمريكيون باستفاضة) حين يقول: بما أن الله.. هو الذى يحدد بسيادة كاملة وبطريقة شاملة كل التاريخ ويعرّف كل الحقائق، فالبشر لا يصلون إلى الحقيقة بأن يفكروا فيها ابتداء وإنما يصلون إليها فقط عن طريق استكشاف ما حدده الله لها

واتباع ذلك»[٨٦]. ومن بين الأشياء التى يرفضها الأصوليون – على كلا الجانبين – الاتجاه الحديث فى التعامل مع «الكتاب المقدس» أولاً والقرآن ثانيا على أنها أعمال عظيمة من نتاج الآداب القديمة والخبرة الإنسانية والحكمة المتراكمة، وأنها تسجل أحداثا من اليسير تفسيرها (وقد فسرت بالفعل) كظواهر طبيعية وثقافية وتاريخية وإنسانية. وبالتالى، فالإسلاميون ليسوا وحدهم الذين يعلنون أن القرآن يقدم الحلول لكل المشاكل المستعصية والمحيرة التى تعانى منها البشرية فى الوقت الحاضر. «فجارى نورث» الكاتب غزير الانتاج وعضو جماعة «لاهوت التسيد الإلهى» الأمريكية، لا يقل اقتناعا عن الإسلاميين بأن «الكتاب المقدس» هو الذى يقدم الحلول الصائبة لكل مشكلات الإنسان المعاصر حتى «مشاكل الحياة اليومية الملموسة الخاصة بالاقتصاد وبالعلاقات الأسرية وبالسياسة والقانون والطب وكافة مجالات الحياة الأخرى...»[٨٧].

وكلا النوعين من الأصولية يدعى ليس فقط عصمة النصوص المقدسة لدى كل منهما، بل يدعى أيضاً امتلاك الصواب المطلق فى فهم وتفسير وتنفيذ التعاليم الإلهية المتضمنة فى تلك النصوص. فهم يماهون تماما، ومن جميع النواحى، بين قراءتهم وتفسيرهم الحرفى «للكتاب المقدس» والقرآن وبين هذه النصوص فى حقيقتها التى هى

عليهابالفعل (دون أية بواقى)، مما يؤدى بهم إلى إقصاء كافة القراءات الأخرى على أنها نفى لحقيقة هذه النصوص وتمام لمعانى وتفسيرات ذاتية وشخصية زائفة عليها. ومن هنا دعوى شكرى مصطفى ذات البنود الثلاثة (مثل كثير من الأصوليين الأمريكيين) :

أ – أن القرآن معصوم من الخطأ.

ب – أنه قابل للقراءة والفهم الصحيح تماما.

ج – أن قراءة شكرى مصطفى وفهمه له هو وحدة الفهم الصحيح موضوعيا والذى لا تشوبه على الإطلاق أية شائبة من الخطأ أو سوء الفهم. وتترتب على هذا الموقف نتيجتان، أولا أن الكفر هو مصير المخالف لأى من الأصولية الأمريكية أو الإسلامية على السواء وبنفس الدرجة، ثانيا أن الاثنين يقعان بنفس القدر فى نفس المتناقضة الناشئة عن دعوة المؤمن لقراءة النصوص المقدسة بنفسه ليجد ببساطة أن معانيها واضحة له بجلاء، من ناحية، واتهامه بالكفر إذا هو لم يجد فيها نفس المعانى التى وجدوها هم أنفسهم من ناحية أخرى.

وقد ذهب «برنارد لويس»، عميد مؤرخى الإسلام الأنجلوسكون، إلى أنه بما أن السمة المحددة للأصولية هى الاعتقاد «بعصمة الكتاب

المقدس وبأنه إلهى المصدر بالمعنى الحرفى» «فالمسلمون جميعا، فى موقفهم من القرآن، هم أصوليون على الأقل من حيث المبدأ». إلا أنه يمضى فيحدد الخاصية الفارقة بين الإسلاميين من ناحية، وبين باقى المسلمين والأصوليين المسيحيين من ناحية أخرى، بأنها «النزعة المدرسية والفقهية»[88] التى يتميز بها الإسلاميون. وبنفس الطريقة يعالج «أ. ك. س لامبتون» الموضوع فيعرف الأصولية أولا بطريقة تجعل اليهودية والمسيحية والإسلام ديانات أصولية (تأسيساً على معيار العصمة)، لكنه يمضى بعد ذلك فى تحديد خصائص معينة لذلك الموقف ينشأ عنها إعفاء نسبى لليهودية والمسيحية من أن تكون أصولية تاركا الإسلام وحده يحمل وزر الأصولية المتأصلة فيه. إذ يقول: الإسلام هو أيديولوچية الكتاب، وهو بهذا المعنى أصولى فى حد ذاته. بينما اليهودية والمسيحية ليستا أصوليتين فى حد ذاتهما، وإن كانت توجد حركات أصولية داخلهما[89].

وأعتقد أن هذه الطريقة فى التفكير تتغاضى عن عدة مشاكل معقدة. فأولا آمل أن أكون قد تمكنت من إيضاح أنه، من بعض النواحى المهمة، يمكن اعتبار أن أحد الخصائص المميزة للأصوليين الإسلاميين الراديكاليين تكمن فى موقفهم المضاد للنزعة المدرسية والتقليدية والفقهية (وليس التشريعية) أكثر من افتراض العكس. وثانيا،

إذا كان صحيحا أن السمة المميزة للأصولية هى الاعتقاد «بعصمة الكتاب المقدس ومصدره الإلهى بالمعنى الحرفى»، فثمة أسباب معقولة تدعونا إلى اعتبار مسيحيى ما قبل الحداثة جميعا أصوليين. فجميع المسيحيين كانوا يعتقدون – بدرجة ليست أقل من المسلمين أو اليهود – أن الكتاب المقدس قد أوحى به واستلهم وأنزل مباشرة عن طريق ملاك الرب، وأن كلماته يجب أن تتبع. ومن المؤكد أن القديس بولس أعلن أنه تلقى من الرب مباشرة حين يقول : «لقد تلقيت من الرب ما أنا مانحه لكم أيضًا.. أو «سأعطيكم أولاً وقبل كل شيئا ما تلقيته أنا أيضا..»[٩٠]. ويمكن القول بطريقة أخرى مع الكنيسة المضادة للإصلاح أن الكتب المقدسة مؤلفها هو الله ولذلك فهى معصومة من الخطأ.. خالدة وأبدية ومكتملة روحيا»[٩١]. وفضلا عن ذلك، فحقيقة وصحة فهم الكنيسة التاريخى وتفسيرها لتلك الكتب يفترض أن تجد ضمانها المباشر فيمن لا يقل قدرا عن ملاك الرب ذاته (ويؤكد مونسنيير لوفيفر أيضا على أن عصمة البابا تجد سندها الإلهى بنفس هذه الطريقة المباشرة) (U,223).

وثالثا فدعوى «برنارد لويس» بأن مبدأ العصمة لدى الإسلاميين يختلف عن نظيره لدى البروتستانتيين فى أنه ليس أكثر من استمرار وامتداد واستعادة للاعتقاد الإسلامى التقليدى بعصمة القرآن ينطوى

على مضامين غير دقيقة ويجعله عرضة للانتقادات الكثيرة عند التحليل. ففي نهاية الأمر، فكل أصولي معاصر كاثوليكي أو بروتستانتي أو يهودي أو مسلم يؤمن بمبدأ العصمة الحالي باسم استمرارية وامتدادية واستعادة أو إحياء مبدأ العصمة الكلاسيكي بعد حقبة من الفساد والضياع وعدم الإيمان. لكن ما علينا أن نؤكده في هذا الصدد، وقبل كل شيء هو أن المبدأ الحالي للعصمة لدى الإسلاميين، مثل نظيره البروتستانتي، يحمل خصوصية وجدة قائمة في الهنا والآن، ولا يمكن اختزاله دون بواقٍ إلى مذهب العصمة الكلاسيكي.

ذلك أن الاعتقاد القديم بالعصمة، على خلاف الاعتقاد الحالي، يتشكل تاريخيا من مفهوم واسع النطاق وشامل يسمح لأتباعه، مسيحيين أم مسلمين، أن يضمهم إطار واسع واحد وأن ينتموا إلى «كنيسة عريضة» ذات شأن. وبتعبير آخر، فالعصمة بهذا المعنى لا تعني بالضرورة أكثر من :

أ - الإقرار الواسع بأن الإنجيل أو القرآن هو كلمة الله التي يتقبلها الجميع، أو بالتعبير الكلاسيكي للأرثوذكسية : العصمة هي «ما كان يعتقده الجميع في كل مكان» بالنسبة للإنجيل والقرآن (والمسلمون يستشهدون دائما بحديث نبوي يقول بأن الأمة لا تجمع على ضلال).

ب – التبجيل والولاء والشعور بالرهبة الذى تكنه تلك الثقافات وتلك الجماعات تجاه كتبهم المقدسة باعتبارها المصدر النهائى المؤكد لكل أنواع الحقيقة.

ج – الرغبة الملحة لدى المؤسسات الدينية القائمة آنذاك فى التأكيد على عصمتها هى وتفردها على مستوى ما، خشية ضياع هيبتها وشرعيتها فى عيون أتباعها.

بمعنى آخر، كان على الكنيسة والأمة والكتاب المقدس والقرآن والأنبياء والبابوات والأئمة أن يتمتعوا بالعصمة إذا كان عليهم أن يظلوا مصدقين وفاعلين فى حياة الناس. ففى الإسلام على الأقل كانت «الهيئة الجامعة العريضة» للعصمة لا تسمح فحسب بل تتبنى عددا لا حصر له، متنوعًا بل ومتصارعًا من طرق الفهم والقراءة والتفسير للقرآن وحقائقه. لذلك نجد مفسراً مثل «الطبرى» يسجل عددا هائلا من التفسيرات المتصارعة والروايات المتعارضة وطرق الفهم المختلفة لكثير من الآيات القرآنية دون أدنى ميل لديه إلى اتهام البعض بالهرطقة أو الانحراف أو الضلال. وغنى عن البيان، أن حدود العصمة من حيث أنها تحظى بموافقة جماهية رسمية كانت دائما ذات مرونة عالية، تتسع وتضيق وفقا للظروف التاريخية المتغيرة للإسلام وللتحولات السياسية التى تطرأ عليه. فبينما كانت العصمة نتاجا تاريخيا لمفهوم مستقل بذاته

تم تجريده من مضمونه وتحويله إلى شكل أو وعاء أو مظلة، فإن مبدأ العصمة الحالى هو نتيجة لتحميل ذلك المفهوم الجاهز بمضمون محدد ومحتوى خاص بحيث أصبح معتقدا دوجمائيا ذا خصوصية عالية وذا مدى ضيق النطاق مقصيا كل ما عداه.

كذلك فالعصمة التقليدية لا يمكن تحديدها أو استنفاذها من خلال تعددية المعتقدات الداخلية «والأيديولوچيات» التى عبرت عنها تاريخيا فى أى لحظة من اللحظات؛ فإن مبدأ العصمة الحالية يحدد نفسه من خلال تماهيه الكامل مع مبدأ اعتقادى واحد وفكرة واحدة. وبينما العصمة التقليدية تسمح لكل التنويعات التى عبرت عنها أن تدعى الشمولية والصواب الذاتى باسمها، فمبدأ العصمة الحالية يقصى أية صياغات أخرى باسم الخصوصية والصواب المطلق لتلك العصمة ذاتها. ويمكن القول أن العلاقة بين مبدأ العصمة الحالية ومفهوم العصمة التقليدية تشبه العلاقة بين مبدأ الإسلاميين حول جاهلية القرن العشرين وبين المفهوم الإسلامى التقليدى لجاهلية ما قبل الإسلام، هذا على الجانب الإسلامى، أما على الجانب البروتستانتى فيمكن القول أيضاً بأن العلاقة بين مبدأ العصمة الحالية وبين الاعتقاد التقليدى بعصمة الكتاب المقدس تشبه العلاقة بين الإحساس الخاص المعاصر تجاه القرن العشرين بوصفه «الأرض الخراب» التى يقطنها الرجال الجوف

المحشوون بالقش» وبين المفهوم المسيحى واسع المدى حول سقوط وضياع الجنس البشرى.

فمبدأ العصمة الحالى يجب النظر إليه من حيث ما هو عليه فعلا، أى من حيث أنه تجديد أصولى مسيحى وإسلامى يتسم بأنه حداثى بالكامل فى لحظته التاريخية، حتى وإن كانت الدعوة إليه تجرى تحت شعار قتالى جدالى هو استعادة تكامل النصوص المقدسة وعصمتها. فهو بوصفه رد فعل دفاعى ضد القوى الجارفة للحداثة والعلمانية وما إلى ذلك، يحمل علامات الظروف التى ولد فيها جميعا. وإنى لعلى ثقة بأنه قد أصبح واضحا الآن أن مبدأ العصمة الحالى يشكل، فى موضوعيته القسرية وتشيؤه ودوجمائيته وحرفيته واستبعاديته ونخبويته وانعزاليته واعتداده بذاته، رد فعل ليس فقط للحداثة ذاتها التى أنتجته بل أيضاً لما اتسمت به العصمة التقليدية ذاتها من شكلية وتعددية وعمومية وقابلية للتلون والمرونة الزائدة.

ومبدأ الحاكمية لله تبلور وتطور أيضا لدى جماعة صغيرة لكنها غزيرة الإنتاج ومؤثرة من اللاهوتيين الأمريكيين الذى نظموا جماعات «لاهوت التسيد الإلهى» و«إعادة بناء المسيحية»[٩٢]. وقد برزت هذه الحركة فى مجملها فى أوائل السبعينيات من بين الأوساط الكاليفينية المحافظة وأخذوا يبشرون بأمور مثل ضرورة استعادة «الحضارة

المسيحية»، واستعادة «الطبيعة المسيحية المميزة للتجربة الأمريكية» و«الانتظار الحتمى للرب على الشيطان». ويشكل «معيدو البناء» حاليا النواة الراديكالية الصلبة لتيار «التسيد الإلهى» بينما تشكل حركات من مثل «الملكوت حاضر الآن» (مثل تلك التى يقودها إخوان «بولك» من أتلانتا فى چورچيا) الجوانب المرنة والأكثر شعبية فيها[٩٣].

وقد أثرت الأدبيات الغزيرة التى أنتجها لاهوتيوها (خاصة «معيدو البناء») بقوة ونشطت حركات أمريكية شعبية من مثل «حركة المدارس المسيحية»، والانجيليين، والخمسينيين، ودعاة التجلى الإلهى فى التاريخ Dispensatimalists، وخدامات چنيف (التى استمدت اسمها من خدامة كالفن)، وانجيليى العروض التليفزيونية Tele-Evangelists، وأتباع العقيدة ما قبل الألفية، وأتباع العقيدة ما بعد الألفية (والمفروض أن «لاهوتيى التسيد الإلهى» يتبنون عقيدة أخروية ما بعد ألفية)، والتنويعات العديدة لجماعات«إعادة بناء المسيحية» فى كل أنحاء الدولة. وعلى المستوى السياسى العملى، لم تدخر جماعة «لاهوت التسيد الإلهى» وسعا فى تقديم كافة الخدمات للتحالف الشهير بين الأصوليين الأمريكيين – بما فيهم حركة استعادة الكاثوليكية – وبين الجناح اليمينى فى الحزب الجمهورى وهو التحالف الذى حدد طابع عقد الثمانينيات تحت رئاسة ريجان – بوش. قد

شهدت الولايات المتحدة – طبقا لرواية أحد الدارسين – أقوى تحالف بين الدين والسلطة منذ عهد البيوريتانيين»[٩٤] وقد نجحت جماعة «معيدو البناء»، داخل إطار هذا التحالف، فى إقامة شبكة كاملة من الروابط المؤسسية والثقافية والدينية واللاهوتية والسياسية مع حركة «الأغلبية المناصرة للأخلاق»، مثلما حدث فى ترشيح «بات روبرتسون» للرئاسة وإدارة حملته الانتخابية.

ومن هذا المنطلق أيضًا بدأ القادة والناطقون باسم الأصولية يهاجمون دون حياء – مثل الإسلاميين – الفصل الحاسم بين الكنيسة والدولة فى أمريكا. فقد أوضح». و.أ. كريزويل مثلا ، صبيحة اليوم الذى منح فيه البركة للحملة الانتخابية للحزب الجمهورى فى سبتمبر ١٩٨٤ ، موقفه المهم قائلا: «لا يوجد شىء اسمه الفصل بين الكنيسة والدولة. فتلك فكرة من صنع خيال الكفار»[٩٥]. كذلك «فيول ويريتش» يعلن قائلا: «نحن راديكاليون نعمل على قلب البنية الحالية لهذا البلد – ونحن هنا نتحدث عن إعادة أمريكا إلى المسيحية»[٩٦]. وفى نفس الوقت تقريبا، شخّص «تيم لاهاى» المرض الذى تعانى منه البلد بكلمات واضحة (قبل إلقاء خطابه فى البيت الأبيض مباشرة : سوف أخبركم أين يكمن الخطأ فى أمريكا أنه يكمن فى أننا لا نملك عددا كافيا من خدام الرب ليديروا البلد»[٩٧] ولا عجب إذن ، أنه بعد هزيمة چورج

بوش أمام بيل كلينتون فى نوفمبر ١٩٩٢، أعلن زعيم الحزب الجمهورى فى ولاية أوريجون صراحة أنه يشعر بالأسف من أن «أعضاء اليمين الدينى قد سيطروا على تنظيم الحزب» ثم مضى يشكو من أن «هؤلاء الناس ينقادون وراء جماعة «لاهوت التسيد الإلهى» التى تقول بأن المسيحيين يجب أن يستولوا على الحكومة»[٩٨].

وإحدى فضائل أصولية جماعة «معيدو البناء» (النواة الصلبة «للتسيد الإلهى») التى يشاركون فيها جماعة لوفيڤر والإسلاميين الراديكاليين، هى جرأتهم المطلقة واتساقهم التام وصلابتهم المبدئية، وصراحتهم المباشرة فى استنتاج كل ما يترتب على مبدأ الحاكمية من نتائج مهما بدت مستهجنة وشاذة وبعيدة التحقق فى نظر غالبية المجتمع الأمريكى وما ينطوى عليه من تعددية واسعة فى أشكال التدين فى الوقت الراهن.

وعلى ذلك، «فمعيدو البناء المسيحيين» يؤكدون - بالمعنى الحرفى - على الشمولية الكاملة لمبدأ التسيد الإلهى / الحاكمية لله ما هو طبيعى وإنسانى وفوق طبيعى إنه مبدأ لا يقبل التجزؤ ومتخلل كل شىء. وهم فى ذلك يتماثلون مع الإسلاميين. ويصل كلاهما بصرامة كاملة إلى النتيجة المنطقية المترتبة على ذلك وهى أن الوضع الصحيح للإنسان هو الخضوع الكامل لحاكمية الله واتباع شريعته. فهذه هى عبودية الإنسان لله حسب اللغة التى يفضلها الأصوليون. وجدير بالذكر، أن

الأصوليين مسيحيين وإسلاميين قد سلموا بحقيقة العبودية هذه فى معظم فترات تاريخهم واستعاروا الممارسات والمبادئ المنظمة لعلاقة السيد بالعبد ليصفوا بها العلاقة بين الله والإنسان. والمسيح نفسه يشبه ملكوت السماوات بملك يطالب خدمه وعبيده بتقديم الحساب(٩٩). وقد قال القديس بولس إن الإنسان الحر حين يعتنق المسيحية يصبح عبدا للرب(١٠٠)، بينما يقدم القديس چيمس نفسه فى «رسالته» على أنه «عبد الرب والسيد المسيح»(١٠١) وبقدر ما نميل اليوم إلى فهم هذه العبودية من منظور روحانى ومعنوى، فلن نجد مفرا من أن نواجه حقيقة أنها كانت تعنى وتفهم بمدلولها الحرفى فى عصور الرومان وكما كانت تمارس فى مجتمعاتهم. كما أن استبدال الملك چيمس كلمة «خادم» بكلمة «عبد» فى ترجمته للإنجيل لا يجب أن تخدعنا.

وبالنسبة للإسلاميين أيضا فإن هدف الإسلام لم يكن فى يوم من الأيام تحقيق القومية العربية ولا العدالة الاجتماعية، «ولكن الأمر هو إقامة مجتمع الإسلام الذى تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا، وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأى بشر أو جماعة من البشر، أى حاكم إنسان، بل أى مسؤول إنسان لا ينازع الله سلطته، بل إن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه لأن الله هو الذى خلق الشعوب وهو الذى يحكمها» (IS: ٢٠). والنتيجة المنطقية لذلك واضحة»: أن الإنسان

– بطبعه – لابد أن يكون عبدا.. شاء أم أبى، هذه طبيعة متأصلة فيه لا يملك أن يغيرها.. لابد له من خضوع عبودية وحب عبودية وخوف عبودية ورجاء عبودية، لابد له من ذل وإنابة وخشية وتوكل وعبودية.. فإن حرف هذه وغيرها من صنوف العبودية لله فإنه سيوجهها لغير الله.. سيوجهها لآلهة مزيفة» (IS:١٦٩).

لذلك ينظر لاهوتى التسيد الإلهى والإسلاميون إلى المسيحية والإسلام على التوالى، باعتبارها عكسًا تامًا لما يعتبرانه وثنية أو جاهلية، أى أفكار الاستقلال الذاتى للإنسان وعدم خضوعه لقوانين خارجة. من هنا تهجمهم الشرس على التوجه البشرى للقرن العشرين عامة، ولمجتمعاتهم على وجه الخصوص، باعتباره انغماسا فى حياة الوثنية والشرك والجاهلية والعلمانية والنزعة الإنسانية والوقوف ضد الشريعة. وبتعبير أكثر دقة، فالوثنية التى يسعى الأصوليون لكشفها وتحطيمها هى عبادة الإنسان لنفسه، وهى أشد صور الوثنية التى شهدها الجنس البشرى ضلالا وخبثا. وهذا هو ما أدانه شكرى مصطفى باعتباره تأليها للإنسان على الأرض، وبداية الطاغوت البشرى (IS:٩٣)، وهو نفسه ما اعتبره مونسنيير لوڤيڤر «الإنسان عدو المسيح»، الذى «استولى على مكانة الخالق حين رفع نفسه فوق كل شيء يحمل اسم الله»، والذى «يجلس الآن فى معبد الرب متباهيا بنفسه كأنه الله

ذاته» (U,153) . وهذا أيضًا ما لا يكف لاهوتيو التسيد عن ترديده، مثلما نجد فى الكلمات التالية أحد أهم قيادات جماعة «معيدى البناء» ومنظريهم ومبشريهم :

الإنسان الحديث أكثر خوفا من أن يقيم مجمعا لآلهة محلية أو إقليمية. فالناس اليوم فقدوا إيمانهم بتعددية الآلهة الوثنية التى كانت موجودة فى العالم القديم. لكنهم استبدلوا بها تعددية إلهية جديدة هى التعددية القائمة فى أفراد البشر المستقلين بذاتهم أصلاً. وعائلة الإنسان هى الشرط المسبق لهذه التعددية الجديدة – فكل فرد فيها إله نفسه المستقل بذاته[١٠٢] .

فقائل هذا الكلام لا يقتفى أثر ابتداء الطاغوت البشرى – حسب تعبير شكرى مصطفى – فحسب بل يمضى فى كلامه رافضا بوضوح ما يسميه «العهد المضاد المسمى «بحقوق الإنسان المستقل بذاته[١٠٣] وليدين «العداء بعيد المدى لشريعة الوحى الإلهى» التى شكلت أساس «الأسر البابلى» للمسيحيين واليهود معاً المستمر لمدة ٢٠٠ سنة تحت حكم الإنسانيين العلمانيين»[١٠٤] . ويماثله فى ذلك مونسنيير لوفيڤر الذى يطالب باستعادة «الوصايا العشر»[١٠٥] والعودة إلى «حقوق الله» كبديل مضاد للفكرة السائدة حاليا حول «حقوق الإنسان»(U,55) . وغنى عن البيان أن كل موضوع من هذه الموضوعات التى يطرحها الأصوليون

البروتستانتيون والكاثوليك تشكل حجر الأساس لدى الإسلاميين فى مفهومهم حول الجاهلية الحديثة التى تحولت إليها وأدمنتها البشرية فى الوقت الراهن.

ومعيدو البناء المسيحيون يعتبرون أنفسهم، مثلما يفعل الإسلاميون، مناضلين من أجل استعادة السيادة الإلهية، أولا فى مجتمعاتهم ووسط شعوبهم، ثم على نطاق العالم كله الذى يحولونه إلى المسيحية. أو كما قال أحد قيادييهم : إن هدف العمل السياسى المسيحى هو.. الإقرار بالحاكمية لله التى هى «قائمة بالفعل» ووضع الحكومة المدنية تحت الحكم الإلهى مثلها مثل باقى جوانب الحياة»[١٠٦] ويمضى مؤكدا بدرجة أكبر:

إن على المسيحيين أن يقوموا بتحقيق السيادة الإلهية فى كافة جوانب الحياة، وأن يجعلوا العالم تحت سيطرة المسيح محكوم بقانون مملكة الله. ويجب الإقرار فى كل مكان بأن المسيح هو «السيد الرب» فى كل نواحى الحياة الإنسانية. فهدفنا هو جعل المسيح يتسيد العالم، «يستولى عليه» إذا شئت القول[١٠٧].

ولتحقيق هذا الهدف بعيد المدى، لجأ بعض دعاة التسيد الإلهى إلى تبنى استراتيجيات تذكرنا بجماعة شكرى مصطفى وممارساتها الشهيرة الخاصة «بالتكفير» و«بالحرب المقدسة». «فتشارلز كولسون»، وهو أحد

قادة الأصوليين الأمريكيين يدعو إلى تبنى استراتيجية «الإنسحاب الرهبانى المقدس» من الثقافة المحيطة الوثنية المعادية، على أمل أن تنشأ عن تلك «الجماعات المنعزلة المترهبنة بالغة الصغر» حركة قادرة على إنقاذ الحضارة(١٠٨).

ونتيجة لذلك الموقف، يعلن الأصوليون إصرارهم على إخضاع جميع جوانب الحياة الإنسانية - الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية والعائلية والشخصية - لإرادة الرب كما تتجلى فى الإسلام وشريعته، أو فى المسيحية وشريعة الكتاب المقدس. فيما أن السيادة لله وحده فى كل تلك المجالات فليس لأحد أن يدعى أن استقلالية ذاته كما تذهب الوثنية الحديثة. وهذا يعنى ببساطة الوحدة العضوية الكاملة لكل جوانب الحياة تحت حكم مبدأ دينى واحد تنشأ عنه كلية اجتماعية معبرة : مسيحية أو مسلمة، أى كلية يتجلى مبدؤها الأساس بالكامل وبصورة متجانسة فى كل جزء وكل جانب منها. والإسلاميون يؤكدون على هذه النقطة تحت شعار ما يسمونه «الشمولية» الإسلامية أى الطبيعة المهيمنة والموحدة بالكامل للإسلام(IS:١١٤, ١٩٩) . وبهذا المعنى، فإن أجزاء المجتمع المتكاملة تحت حكم الله الكامل ستصبح مطابقة لأجزاء الوحى نفسه - كلية وموحدة ومتكاملة مع بعضها البعض - وبذلك تجعل الأفراد منفذين

لإرادة الله ومطيعين لشريعته فى كل لحظة وفى كل مجال من مجالات الحياة. وهذا النوع من التطابق يعبر عنه «جارى نورث» بصورة لافتة فى قوله:

الرجل هو رأس العائلة. فهو يمثل الله بالنسبة لزوجته وأبنائه. وعليهم أن يطيعوه. وسلطته مماثلة ومعبرة عن سلطة الله. والزوجة تخضع وظيفيا لزوجها مثلما يخضع «ابن الرب» وظيفياً. والزوجة ليست أخلاقيا أدنى من الزوج مثلما أن ابن الرب ليس أدنى أخلاقيا من «الأب». فثمة مراتبية داخل الأسرة مماثلة لمراتبية الملكوت الإلهى ذاته(١٠٩).

وبنفس الطريقة، يدين القاضى عبد الجواد ياسين، بصورة لا تقل شمولية وصراحة عن لاهوتى التسيد، التصور الحديث للمجتمع على أنه يتكون من أنشطة أو جوانب أو مجالات ذات استقلال نسبى مثل المجال الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى وما إلى ذلك. فالجاهلية الحديثة المرفوضة، تظن أنه مثلما هناك أمور اقتصادية واجتماعية وسياسية وخارجية وعائلية وقانونية وادارية.. هناك أيضاً أمور دينية.. محددة بالطقوس والشعور الدينى. وهو يدين هنا فكرة اختزال الدين إلى «مجرد شأن من شؤون الحياة العديدة الأخرى» وإلى «مجرد احتياج من احتياجات الحياة العديدة الأخرى». فهو يرى: «أن مثل هذا الفهم

للإسلام يتناقض مع حقيقته التى بينها الله لنا.. فالدين – كما أراده الله. ليس أمرا من بين أمور الحياة الأخرى وإنما هو «الطريقة» الإلهية التى يدير بها الإنسان أموره الفردية والجماعية فى الحياة. فهو المنهاج الذى رسمه الله للجماعة : فى أمورها الاقتصادية وأمورها الاجتماعية، وأمورها السياسية وأمورها التشريعية وأمورها النفسية وأمورها الداخلية وأمورها الخارجية، وفى أية أمور أخرى يمكن أن تكون لديها..»(١١٠).

وبتعبير آخر، فالإسلاميون و«التسيديون» تكامليون بالمعنى الدقيق للكلمة الفرنسية Intégrisme التى تقابل الكلمة الإنجليزية Fundamentalis. وعلى ذلك، فعندما نصف الأصوليين المسلمين أو البروتستانتيين أو الكاثوليك بأنهم «تكامليون» فما نفعله لا يتعدى أننا قد أكدنا على جانب آخر رئيسى فى برامجهم وأنظمتهم الاعتقادية (من هنا دقة وفائدة المصطلح الفرنسى). فقد كانت هذه التكاملية الدينية هى التى يعنيها«المودودى» حينما يخص البرنامج الإسلامى كله فى عبارة «إقامة الدين» فى المجتمعات والدول والاقتصاديات الحديثة المسلمة بالإسم. وهى أيضا ما يعنيه دعاة التسيد الإلهى حينما يطالبون بالعودة إلى «أمريكا مسيحية» – على غرار خدامة كالڤن فيچنيف والبيوريتانيين فى ماساشوستس – حيث توضع أجهزة الدولة فيها فى خدمة إستئصال الخطيئة وتطبيق شريعة الله وبث الفضيلة فى كل

أرجاء الحياة المتنوعة (لكن غير المستقلة ذاتيا) . فكما يقول «جارى نورث» فإن «شريعة مملكة الرب تمتد إلى كل مكان توجد فيه الخطيئة. وهذا يعنى أنها تمتد إلى كل مجالات الحياة»(١١١) .

ولذلك، فمعيدو البناء ليسوا أقل صلابة من الإسلاميين فى معارضتهم لما يسمونه «بتعددية تعدد الآلهة «فى المجتمع الأمريكى المعاصر. ويلخص «بروس بارون» هذا الجانب من برامجهم وتعاليمهم، بطريقة جيدة بقوله :

«بينما تؤكد جماعة «الأغلبية المناصرة للأخلاق» على التعددية السياسية، وتؤيد أن يكون للأشخاص المنتمين لأى دين أو من بلا دين حقوق متساوية فى المشاركة فى الحكومة؛ فإن «معيدى البناء» يرفضون التعددية بصراحة ويذهبون إلى أن الواجب الأخلاقى للمسيحيين هو استعادة كافة المؤسسات للسيد المسيح. كذلك يرى «رشدونى» (مؤسس جماعة «معيدى البناء» وقائدها الروحى) أن التعددية هى أيديولوچية زائفة تتعدى على السيادة الكلية لله. يجب على كنيسة القرن العشرين أن تفيق من حالة التعددية الإلهية وأن تستسلم. ويجب إعلان حقوق التاج للمسيح الملك»(١١٢) .

أو طبقا لما يقوله «جارى نورث»، فما يخفق المسيحيون فى فهمه حاليا هو «المبدأ اللاهوتى الأصولى» الذى يؤكد على أن القول بـ «آلهة

متعددة وأخلاقيات متعددة وقوانين متعددة» إنما يعنى التأكيد على المبدأ السياسى للتعددية الإلهية»[١١٣] أى ما يسميه الإسلاميون «الشرك». وهم يرون أن هذا الشرك قد حدث عندما «صارت المجتمعات العلمانية تحكم بالدين.. إله فى الأرض يشرع ويأمر وينهى وهو الشعب والمجلس النيابى التشريعى.. وإله فى السماء من أراد أن يصلى له ويصوم فليفعل. ولاحق لإله السماء – فى زعمهم – التدخل فى اختصاصات إله الأرض». (CS:٢٧٤–٢٧٥) . ولكى تستأصل قاعدة الشرك، يسعى الإسلاميون إلى إعادة بناء المجتمعات المسلمة وفق مبدأ «التوحيد» بعد استعادة «حاكمية الله» على كل شىء. والإسلاميون هنا، كما فى نقاط كثيرة أخرى، يرون الأمور بنفس عيون لاهوتى التسيد الأمريكيين.

ووفقا «لجارى نورث» أخفق المسيحيون الأمريكيون فى إدراك مخاطر المبادئ اللاهوتية لتعددية الآلهة لأن عملية غسيل مخ أجريت لهم «بواسطة غرباء – نظام التعليم العام، التليفزيون، ووسائل الإعلام عموما – وأيضا بواسطة عملاء أكاديميين داخل الأسرة الدينية حاصلين على شهادات من أولئك الغرباء»[١١٤]. ونلاحظ هنا أن إلقاء اللوم على النظام التعليمى والتليفزيون وأجهزة الإعلام والعملاء المحليين «للمؤثرات الأجنبية» هو موضوع أثير لدى الإسلاميين أيضاً. فهم يشاركون تماما الأصوليين الأمريكيين فى رغبتهم العارمة أن يروا

النظام التعليمى العام قد تقوض كله لصالح نظام تعليمى يتمركز حول المساجد. أو كما يقول چيرى فالويل:

«أود أن أعيش لأرى اليوم الذى نتخلى فيه عن المدارس العامة وأن نعود إلى ما كان موجودا لدينا من قبل. حيث تستولى عليها الكنائس مرة ثانية ويديرها المسيحيون. فأى يوم سعيد سيكون ذلك اليوم»[١١٥].

وجرى «معيدو البناء» على أنه لما كان فهم سفر «التثنية» يتطلب تعليما مستمدا من شريعة الكتاب المقدس، فإن «أى شىء ليس مبنيا على دراسة الكتاب المقدس يعتبر كفرا»[١١٦].

ولما كان الأصوليون يوجهون جهودهم لإعادة الصبغة الدينية - المسيحية أو الإسلامية - للمعرفة، كان من الطبيعى أن يجدوا أنفسهم ملزمين بصياغة نظريات وتلفيق وصفات للأسس الإنجيلية المسيحية أو القرآنية الإسلامية للعلم الطبيعى، والاقتصاد والتاريخ والقانون والحكومات والسياسة والاجتماع وعلم النفس وما إلى ذلك. «فجارى نورث» مثلا يقوم بالبحث والكتابة والنشر فى «تايلر» بتكساس، ويصف بعض كتبه بأنها محاولات لصياغة «علم اقتصاد مسيحى بوجه خاص» و«نظرية اجتماعية مؤسسة على الكتاب المقدس بوجه خاص»[١١٧]. وحتى لا يتخلفوا عن سواهم أصبح لدى الأصوليين الإسلاميين اليوم «المعهد العالمى للفكر الإسلامى» (الذى تأسس فى أمريكا عام ١٩٨١،

ومقره هيرندن فى ڤرچينيا، وله فروع فى أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأوروبا والشرق الأوسط)، وهو مكدس لتحقيق هدف أساسى هو «أسلمة المعرفة» الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويقوم المعهد بإصدار «المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية» بالاشتراك مع «رابطة العلوم الاجتماعية الإسلامية».

وغنى عن البيان، أن المعرفة العلمية ذات الطابع المسيحى «لجارى نورث» تكثر من الحديث عن التنوير، ونيوتن، وداروين مثلما يكثر لوڤيڤر والإسلاميون من الحديث عن النهضة وديكارت وماركس وفرويد: فنورث يرى مثلا:

«يشكل اسحق نيوتن علامة الانتصار الساحق لعقيدة التنوير فى العالم الناطق بالإنجليزية. فالفترة من ١٦٩٠ إلى ١٧٩٠ تؤرخ لحقبة عقلانية رئيسية ومكتفية بذاتها وضعت الأسس الفلسفية والثقافية للإلحاد الحديث. فنتيجة لما أنجز فى ذلك القرن - ابتداء بنيوتن وانتهاء بالثورة الفرنسية - ولما فعله داروين فى ١٨٥٩، نعيش اليوم فى ظل ثقافة تميزت لأول مرة فى تاريخ البشرية، بأن الإيمان بالله أصبح اختياريا؛ نعيش فى عالم أدى فيه الوضع الاختيارى للإيمان بالله إلى استئصال ذلك الاعتقاد كأساس مشترك للفكر والممارسة وإلى جعل الدور الإلهى مقصورا على المجال الشخصى أو فى أحسن الأحوال على

المجال دون الثقافى. فالجزء الأكبر من الفكر الحديث قد استغنى ببساطة عن الله. فابتداء من نيوتن..»[118].

وفى فقرة أخرى، نراه يجمع بين بعض الحكماء القدماء والمحدثين بهدف الاستهجان الساخر: حيث يقول:

فى البداية، عمّد المسيحيون المدرسيون أفلاطون، ثم عمّدوا أرسطو، وبعد ذلك عمّدوا نيوتن. فهل سيعمّدون أيضاً هيزنبرج وسارتر وكامى؟ إذا كان الأمر كذلك فيمكن لنا أن نتوقع أن التعميد العام التالى سيكون من نصيب نيتشه[119].

وحتى العلم الحديث نسبيا حول الفوضى ونظرية الفوضى ينال نصيبه من الاستهجان والاستهزاء الساخر:

لقد قام الأساتذة المهنيون المسيحيون بتعميد الداروينية والتدرج الزمنى لما بعد الداروينية منذ زمن بعيد. لكن الداروينية الآن تحتضر جنبا إلى جنب مع النيوتينية. فما الذى سيصير إليه التراث الثقافى لميكانيكا الكم؟ وما هو نوع التعميد (أو الختان) الملائم للفوضى؟[120].

وهذا الموقف الذى لا يقبل التهادن الذى يتخذه دعاة «التسيد الإلهى» فى معارضة الدولة العلمانية لا يقارن إلا بمبدأ الحاكمية لله لدى الإسلاميين. والفقرة التالية لبروس بارون تبين مدى عمق وشراسة هذا العداء:

«قليلون هم الذين ينزعجون مثل ريتشارد چون نيموس[١٢١] من أن لاهوت التسيد الإلهى يمكن أن يهدد فى النهاية استقرار الديمقراطية الأمريكية. لكن مع تكرار الصدام بين الإنجيليين الأمريكيين وبين الدولة العلمانية حول مسائل الأخلاقيات العامة، والتعليم، وحقوق الأسرة، والحرية الدينية؛ فليس من المستبعد تصور أن تدخل الولايات المتحدة فترة من الصراع الممتد بين الدولة والكنيسة يماثل من حيث الاتساع والعمق ذلك الذى يرتبط عادة بالأنظمة القمعية الإلحادية. فإذا كان الأمر كذلك، فدعاة التسيد الإلهى مهيئون جيدا لدخول ذلك الصراع بإرادة صلبة غير هيابة. فهم يعلنون بجسارة أن المسيحية (كما يفهمونها) لا سبيل إلى التوفيق بينها وبين الدولة الحديثة وأن الصدام بينها حادث لا محاله، وأن صانعى السلام من الانجيليين الذى يعتقدون أن بإمكانهم تجنب ذلك الصراع عن طريق التفاهم الودى مع المجتمع هم على ضلال إلى حد يدعو للأسف»[١٢٢].

كذلك «فمعيدو البناء» ليسوا أقل تبجحا فى مخططاتهم التى وضعوها بخصوص استيلائهم على السلطة والإطاحة بالحكومات العلمانية مما يعلنه الإسلاميون عن أنفسهم. وهكذا يذهب «جارى نورث»، بعد حديثه عن حكومة العائلة وحكومة الكنيسة والحكومة المدنية، إلى أنه دفاعا عن معايير العهد الإلهى فى المجالين الأولين، يجب على المسيحيين

أن يسعوا إلى تحقيق نصر بعيد المدى فى المجال الثالث : أى الحكومة المدنية»[١٢٣] . وعند النقاط الحرجة يلجأون إلى المأثورات القديمة مثلما يفعل «جارى نورث» حينما يقول : «إن أرض الميعاد هى أرض إسرائيل، لكن على يوشع ورفاقه أن يعلنوا ذلك بأن يبيدوا مستوطنيها»[١٢٤] . فنورث هنا يشبه سلطة الدول فى أمريكا (وفى أى مكان آخر) بأرض الميعاد التى تنتظر أن تستعاد بواسطة من كانت لهم ذات يوم بمقتضى المنحة والحق الإلهى. وما إن تنجز هذه المهمة، فإن أى مجتمع آخر يرفض أن يخضع لحكم الله - أى حينما تنتشر إعادة البناء المسيحية - يعامل بنفس الطريقة التى تعامل بها يوضع مع من استوطنوا أرض الميعاد فى ذلك الوقت[١٢٥] . فكما يقول «جارى نورث» : إذا لم يسيطر المسيحيون على الأرض كلها، فإن الله هو الخاسر فى التاريخ»[١٢٦] . أو بكلمات «بروس بارون» «فإن تعريف «معيدى البناء» بأن هدف الإنسانية هو الانضواء تحت حكم الله يؤدى إلى استنتاج محدد تماماً، هو أن كل أعداء المسيح فى هذا العالم المتهاوى يجب أن يتم غزوهم»[١٢٧] . إذ لا يتبع هؤلاء الأصوليون أكثر من مخطط السيادة على العالم الذى حدده الله أصلاً لآدم ثم لنوح»[١٢٨] . والهدف النهائى هو ما سماه نورث «حضارة الله» التى يجب أن تسود الأرض (أو بتعبير أدق المنطقة التى تقع تحت سيطرة الشيطان فى التاريخ نتيجة لعصيان

آدم) وبذلك يعود كل شيء تحت الحكم الشرعي لملكوت السماوات»[١٢٩].

واللافت للنظر إلى حد كبير أن شكرى مصطفى يؤكد أيضاً «إن حضارتنا هي عبادة الله.. ورزقنا كفافنا» (CS: ١٢١). بينما يدعو أحد رفاقه أن يناضل من أجل «السعى لإحداث الانقلاب العالمى ومعناه أن لا يكتفى بإقامة النظام الإسلامى فى قطر واحد أو فى الأفكار التى يقطنها المسلمون فحسب بل تبعث حركة عالمية قوية تكفل انتشار الدعوة الإسلامية الاصلاحية والانقلابية بين عامة سكان هذه الأرض. فتكون حضارة الإسلام هى الغالبة فى الأرض ويطرأ على نظام التمدن القائم فى شرق الأرض وغربها الانقلاب من الطراز الإسلامى ويتولى الإسلام إمامة العالم فى الأخلاق وأعرافها وموازينها. وهنا يظهر الدور الحضارى للإسلام حين يخاطب العالم كله بمنهجه الربانى كبديل عن المنهج الشيطانى»(CS: ٢٣٠).

ولأن فكرة «التسيديين» الثيوقراطية على نحو صريح وبرنامجهم النضالى من أجل أمريكا يتصادم مع دستور البلاد ومواثيقها التأسيسية (مثل «إعلان الاستقلال» و«لائحة الحقوق») لجأ منظروهم والمتحدثون باسمهم إلى إضفاء طابع «أصولى» على هذه الوثائق (ومؤلفيها) بدلا من أن ينفوا عنها كل قيمة وشرعية على طريقة الإسلاميين. وهم يفعلون ذلك بوضوح فى دعوتهم أمريكا إلى العودة إلى المعنى الأصلى

للدستور باعتباره وثيقة مسيحية – إنجيلية تعزى، فى التحليل الأخير، إلى تدخل العناية الإلهية فى التاريخ الأمر الذى جعل التجربة الأمريكية ممكنة فى المحل الأول. لذلك يقول «چيرى فالويل»:

«لقد تأسست أمريكا بفضل رجال ربانيين اتجهت نواياهم إلى إقامة جمهورية ليست مسيحية فى طبيعتها فحسب، بل جمهورية مهمتها نشر الإنجيل فى أنحاء العالم»[١٣٠]. بينما يذهب «بات ربوتسون» إلى أن:

«دستور الولايات المتحدة وثيقة رائعة للحكم الذاتى للشعب المسيحي. لكنها فى اللحظة التي تقع فيها فى أيدى غير المسيحيين فإنهم يمكن أن يستخدموها لتقويض ذات الأسس التى يقوم عليها مجتمعنا. وهذا هو الحاصل»[١٣١].

ولو قلبت الأمر على أى وجه، فستجد أن إدانة «معيدى البناء» «للميثاق المخادع حول حقوق الإنسان المستقل ذاتيا» لو أصبحت سارية المفعول لانهار دستور الولايات المتحدة وما يصاحبه من مواثيق.

والتشريع الإلهى Theonomy كمفهوم وكممارسة مقترحة هى نتيجة لازمة لمبدأ التسيّد الإلهى/ الحاكمية. ومثلما يطالب الأصوليون الإسلاميون بالتطبيق الفورى والحرفى والشامل للشريعة، تطالب جماعات «لاهوت التسيد» أيضاً بتطبيق الشريعة الإلهية مثلما حددها

العهد القديم. ودعاة الشريعة الإلهية الأمريكيون يعتقدون مثل الإسلاميين أن شرع الله مطلق غير قابل للتجزئة ولا للمناقشة. وعلى ذلك يجب أن يصبح قانون البلد ثم يمتد بعد ذلك إلى الأمم الأخرى قبل المجيء الثاني للمسيح. وبطبيعة الحال، فبالنسبة لدعاة القانون الإلهى، فإن شريعة الله تغطي كل مبادئ العقيدة والأخلاق والمعرفة والاقتصاد والسياسة والجماليات والثقافة وما إلى ذلك، اللازمة للحياة الصالحة القائمة على الطاعة والخضوع والولاء للغايات الإلهية. فالشرع الإلهى، باعتباره الشكل المثالى للحكم المسيحى أو الإسلامى، يفرض إلزامين مباشرين :

أ – أن الشرع الإلهى يجب أن يكون القاعدة والمبدأ المنظم للمجتمع والاقتصاد والسياسة والثقافة والقانون.

ب – أن الحكام يجب أن يطاعوا دون استثناء طالما أنهم خدام العدالة الذين نصبهم الله وأنهم يقومون بمهامهم مخلصين فى خضوعهم لشريعته.

وفيما يلى نموذجان للصياغة الإسلامية لموقف التشريع الإلهى:

إن دين الله الخاتم قد جاء مشتملا على التشريعات التى يحتاجها أى مجتمع – فى جميع مناحى الحياة – فى أى زمان ومكان (CS:٢٧٤)

وأفراد المجتمع المسلم يخضعون جميعا لشرع الله وينقادون له، وكذا كل مؤسسات الدولة تخضع لهذا الشرع الذى يكتسب سيادته ومشروعيته من كونه من عند الله (CS:٢٧٤).

وبالنسبة لدعاة التشريع الإلهى المسيحيين لنقرأ الفقرة التالية:

«وسوف أوجه اهتمامى فى الصفحات التالية، من خلال كلمة الله، إلى بيان كيف أن المسيحى ملزم أن يحافظ على شرع الله كله باعتباره مثالاً للتحرر من الآثام وكيف أن هذا الشرع يجب أن يفرضه القاضى المدنى فى المواضع الملائمة وعلى النحو الذى تقتضيه التعاليم الإلهية. ومعنى ذلك أن «شريعة الله» لها مكانة مركزية ولا يمكن إغفالها فى الأخلاق المسيحية الأصيلة وفى أى منظومة أخلاقية تستمد من الكتاب المقدس. فوصايا العهد القديم ليست مجرد نتاجات بشرية توضع فى المتحف الدينى، وليست مثلا عليا تظل بمنأى عن حياتنا الدنيوية ولا تصبح ملائمة إلا ليوم الكمال الآتى. إنما هى كلمات الله المليئة بالقوة والحياة التى توجه حياتنا فى الهنا والآن. فالسلوك الأخلاقى والعلاقات الأخلاقية داخل المجتمع الذى يريده الله مبينة على أحسن وجه فى شرع الله الكامل كما جاءت فى العهد القديم والجديد. ففى الصفحات التالية نرى نموذج السلوك الشخصى والاجتماعى الذى يناشدنا أن ننتصر له اليوم. فحينما نتبع ذلك النموذج وحينما نتعلم كيف نفهم

تعاليم الله (نحب شريعته ونطيع تعاليمه) فحينئذ تصبح حياتنا وتصبح أمتنا موضع رضا الله ويمنحها بركاته»[١٣٢].

فكل جانب فى الحياة الشخصية المسيحية وكل جانب فى حياة المجتمع المسيحى يجب أن يصبح متوافقا مع شرع الله بأكمله[١٣٣]. فقط عندما يقيم كل قاض شرع الله بأكمله، بما فيه أشد بنود العقاب الموسوية، يصبح بمقدور الإنسان أن يعود خليفة لله فى الأرض، ويمارس حق التسيد الذى فقده آدم فى جنة عدن. فشرع الله هو مخطط التسيد تحت رعايته، هو برنامج الغزو الإلهى[١٣٤].

وتطبيق شرع الله لدى أنصاره – من كل نوع ولون – يتمخض عمليا عن الاستعادة الكاملة والتنفيذ الدقيق للنصوص العقابية القديمة خاصة العقوبات والتحريمات الفظة. فوفقا لأحد الصيغ التى عبرت عن الموقف «الحاكمى» الأمريكى:

«يجب أن نعود إلى النظام الموسوى للعقاب، والعهد القديم يحدد لنا العقاب العادل لكل فعل مجرم. والابتعاد عن شرع الله فى هذه النقطة معناه إدخال الذاتية البشرية الآثمة فى هذه العملية[١٣٥].

فالحكومات الإسلامية اليوم تطبق شريعة الله بأن تقطع الأيدى والأرجل، وترجم الخطاة حتى الموت وتجلد الخارجين عليها أمام الملأ.

ومناصرو الشريعة الإلهية الأمريكيون يسعون صراحة إلى تبنى هذه الممارسات بدعوتهم إلى التطبيق الصارم لكل أشكال العقاب والجزاء التى وردت فى «العهد القديم». يقول أحد دعاة الشريعة الأمريكيين «كان الكتاب المقدس إلى حد كبير«دين هذا العالم». لكن للأسف لم يعد الأمر كذلك. فالإسلام، كعقيدة منافسة، تفوق على المسيحية فى المجال الحيوى الخاص بتطبيق كلام الله فى هذا العالم.. فالإسلام يتزايد نفوذه من خلال خلق شعور بأنه على وشك المجيء ومن خلال طابعه العملى»(١٣٦) . ويعد هذه المناحة يمضى «جارى دى مار» مستحثا المسيحيين على تبنى تطبيق الشريعة بأن يلوح لهم بنموذج النبى محمد الذى «ترك لأتباعه برنامجا سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا واقتصاديا مؤسسًا على المبادئ الدينية»(١٣٧) و«جارى نورث» بدوره يقدم دفاعا حديثا وفصيحا عن الرجم العلنى للخطاه. ومن بين المزايا التى يعددها لهذه الطريقة كثرة الحجارة المتوافرة وتكلفتها شبه المجانية، والاحساس الجماعى بمسئولية منع الجريمة، وموت المجرم بمشاركة الجمهور، والدلالة الرمزية التى ينطوى عليها والتى تماثل سحق الله لرأس الشيطان، كما ذكرت نبوءة سفر التكوين ٣:١٥»(١٣٨).

وفيما يلى مثال لأنواع العقوبات والقوانين و«الاصلاحات» التى يود التشريعيون الأمريكيون استعادتها وتطبيقها أولا فى بلدهم ثم فى باقى أنحاء العالم:

(١) فطبقا «لجريج بانش» و«چون رشدونى» (أبرع الأمريكيين وأكثرهم سطوة فى مجال التفسير واللاهوت والتنظير) فالجرائم التالية تعاقب بالموت (طبقا لتعاليم الشريعة الموسوية):

القتل، الزنا، الإباحية، اللواط، جماع الحيوان، الشذوذ الجنسى، الاغتصاب، جماع المحارم، الفسق، انحراف الأطفال، انتهاك قدسية البيت، الاختطاف، الردة، الوثنية، التجديف، تقديم الأضاحى لغير الله، الترويج لمبادىء زائفة، ادعاء النبوة، السحر والعرافة[١٣٩].

(٢) العودة إلى العبودية فى شكل مقبول، أو ما يسمونه «العبودية المقطوعية»(١٤٠) (وهى نقطة محرجة سكت عنها الإسلاميون). وعلى ذلك، فإن لم يستطع اللص رد المسروقات لضحيته «يجب أن يباع ردا للمسروقات» طبقا لسفر «الخروج» ٢٢:٣. أو طبقا «لرشدونى»:

من يسيء استخدام حريته ليسرق يمكن أن يشترى كعبد استردادا لما سرقه. فإذا لم يكن قادرا على استخدام حريته فى وجهتها الصحيحة، أى فى سبيل سيادة شرع الله وبنائه واستعادته، فعليه أن يدفع جزاء ذلك فى العمل بالسخرة استردادا للحق[١٤١].

(٣) العودة إلى الإعدام العلنى[١٤٢]، الغاء نظام السجون الحديثة[١٤٣]، معاملة القصر والمختلين عقليا والمرضى النفسيين، عقابيا، كالأسوياء البالغين (بما فى ذلك إعدامهم إذا ارتكبوا جريمة عقوبتها الإعدام)[١٤٤]، وإعدام معتادى الإجرام والمتمردين على مبدأ الاسترداد (أى ضد «العبودية الطوعية)[١٤٥]. فبالنسبة لرشدونى :

أ – عقوبة السجن ليست موجودة فى شريعة الكتاب المقدس.

ب – السجون تشجع المجرمين وتسلب أموال دافعى الضرائب.

ج – السجون تأوى الرجال والنساء الذين كانوا يجب أن يعدموا لجرائمهم أو يعملوا لرد ما أخذوه أو يعاقبوا بدنيا(١٤٦). وهو يرى أيضاً (مستشهدا بسفر التثنية ٢١ :١٨: ٢١) :

لا يجب السماح بوجود الجماعة المجرمة. فطبقا لشريعة الكتاب المقدس يجب إعدام معتادى الإجرام والمنحرفين غير القابلين للإصلاح. فالمجتمع الذى افتداه المسيح لا يمكن أن يقبل معتادى الإجرام[١٤٧].

وفضلا عن ذلك، فدعاة الشرع الإلهى يخاطبون المسيحيين الآخرين الذى انزعجوا من فظاظة هذه العقوبات قائلين: «تذكروا، هذه

شريعة الله وهذه عقوباته. لا تسمحوا لمشاعركم المسيحية أن تجعل قلوبكم رقيقة. فالله قد أوصى بها وهى إذن عادلة»[١٤٨] وهى كلمات لا يستطيع أشد أنصار الشريعة الإسلامية أن يضيف إليها شيئا. وثمة خاصية أخيرة لذلك النوع من الأصولية الذى يسعى الأصوليون الأمريكيون إلى استعادته وإحيائه :

هل يجب على اليهود أن يرتدوا جدائل على أطراف ثيابهم التزاماً بما جاء فى سفر التثنية (٢٢:١٢١١) ؟ يجيب رشدونى نعم بالتأكيد، حفاظا على الوحدة والقداسة. ولنفس السبب، لا يسمح لأحد بارتداء ملابس من نسيجين مختلفين فى مادتهما، لأن مثل هذا التأليف غير الطبيعى ينطوى على استحقار لنظام الخلق الإلهى. فالتهجين غير مسموح به لأن ذلك يعنى مرة أخرى سعيا متغطرسا لإدخال تحسينات على الخلق الإلهى[١٤٩].

ودعونى أختم هذه الدراسة بطرح الفكرة التأملية ذات النتيجة المزدوجة وهى أن الأصوليين الأمريكيين سيتضح غالبا أنهم ليسوا أكثر من «أنبياء يتوجهون إلى الوراء» – على حد وصف ماركس نافد الصبر لحالات مماثلة ظهرت فى عصره – يسعون إلى إنقاذ الحضارة الحديثة من شرورها بأن يستخرجوا إجابات مماثلة ظهرت فى عصره – بالحفر فى أكوام فضلات ما قبل الرأسمالية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى

فمن المعقول تماما تصور أن الإسلاميين يمكن أن يكشفوا عن أنفسهم بوصفهم رواد حركة «إسلامية» مصممة على إحداث مزيد من التصنيع، والتطوير التكنولوچى والتنمية والرأسمالية وبناء الدولة القومية وامتلاك أسباب القوة واللحاق بالعالم المتطور، كل ذلك يجرى تحت قناع أيديولوچية تجعل من تحقيق هذا المشروع الحداثى العلمانى البرجوازى ذى الأصل التاريخى الأوروبى، يبدو وكأنه حركة متجهة نحو غايات إلهية ومنفذة لإرادته فى التاريخ، بدلا من العكس. وعلى المدى الطويل، سوف تنبثق الحقيقة التاريخية الاجتماعية العلمانية الناتجة عن ذلك، لا محالة من خلال القشرة الخارجية الغيبية للإسلام.

Notes

1- "The Islamic Movement : Its Curent Condition and Future Prospects,"in Barbara Freyer Stowasser (ed.), The Islamic Impulse (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987), P.79.

2 - Ninian Smart, "Three Forms of Religious Convergence," in Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland (eds.) Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism (Syracuse, NY: Syracuse University Press,- 1987), P.223.

3 - "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.) Fundamentalisms Observed (Chicago: University of Chicago Press, 1991),P.347.

4 - Islamic Fundamentalism (London: Pinter Publishers, Ltd., 1990),P.9.

5 - Lawrence Kaplan (ed.), Fundamentalism in Comparative Perspective (Amherst, MA: The University of Massachusette Press, 1992), P.5.

6 - "Fundamentals of Fundamentalism," ibid., pp. 16-17.

7 - Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), pp. 223-224.

8 - "Present Tendencies, Future Trends," in Marjorie Kelly (ed.), Islam: The Religious and Political Life of a World Community (New York: Praeger, 1984), pp. 279-280.

9 - Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago: Chicago University Press, 1988), P. 117n.s.

10- "Khomeini: A Fundamentalist," in Kaplan, PP. 109-110.

11- Bruce B. Lawrence, "Muslim Fundamentalist Movements: Reflections Towards A New Approach," The Islamic Impulse, P. 18.

12- The Islamic Impulse, P.5.

13- For a typical "typology of basic positions" on Islamic fundamentalism, see C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Secularization or Essentialism? Fertile Ambiguities in Contemporary Middle Eastern Civization," Le Cuisinier et Le Philosophe: Hommage a Maxime Rodinson (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982),pp. 283-291.

١٤- أشير هنا إلى أعمال «رفعت سيد أحمد» وخاصة كتابه : النبى المسلح : جزء أول : الرافضون، جزء ثان: الثوريون . رياض الريس: لندن. ١٩٩١. ويورد فيه أهم الوثائق والكراسات والبيانات والكتيبات، وتسجيلات المحاكمة والتحقيقات، الخاصة بالإسلاميين الانتفاضيين فى مصر. وهو ليس دراسة نقدية بحال من الأحوال. كما أنه مثقل بتعليقات ومقدمات مطولة وغير مترابطة ومتكررة (وإن كانت أحيانا تنطوى على معلومات).

١٥- حسن حنفى : الحركات الإسلامية فى مصر (دار الهدى الإسلامى للنشر. القاهرة. ١٩٨٦).

16- Ibid., pp. 9-12.

17- English translation, Johannes J.G. Jansen, The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and

Islamic Resurgence in the Middle East(New York: Macmillan, 1986),pp. 159-234.

18- Hanafi, p.135.

19- Ibid., 185.

20- Ibid., 136.

٢١- مؤلف هذا الكتاب مثقف إسلامى من أبوظبى هو : محمد عبد القاسم حاج أحمد. (المسيرة للنشر، بيروت، ١٩٧٩).

٢٢- محرر مجلة إسلامية تصدر فى باريس هى «الإنسان»، نشر دار Amane. وقد خصص العدد الثانى أغسطس ١٩٩٠، لتقديم تلخيصات ومراجعات للأوراق المقدمة لندوة إسلامية حول «مشكلات المستقبل الإسلامى» عقدت فى لندن ٤-٧ مايو ١٩٩٠. راجع مقدمة المحرر «رضا إدريس» ص ص ٥-١١، ومداخلة «الترابى» «أولويات التيار الإسلامى للعقود الثلاثة القادمة» ص١١-١٥.

23- I have used the original American edition of the Syllabus. The Encyclical of Pope Pius IX, Given at Rome, December8, 1864, and the Syllabus of Errors Condemned (Baltimore: Kelly Piet and Company, 1870, 3rd edition). More accessible is "The Syllabus of the Principal Errors of our Times" (but less the introductory Encyclical), in G. A. Kertesz (selected and edited) Documents in the political History of the European Continent (Oxford: The Clarendon Press, 1968), pp. 233-241.

٢٤- للإطلاع على تسجيل لمحاكمة قائد المجموعة التى اغتالت السادات، انظر : «رفعت سيد أحمد» «الاسلامبولى : رؤية جديدة لتنظيم الجهاد الإسلامى» (مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨). وانظر أيضا لنفس المؤلف : «لماذا قتلوا السادات؟

قصة تنظيم الجهاد. دراسة ووثائق فى الفكر السياسى لخالد الإسلامبولى وعبود الزمر (التونى للنشر، القاهر، ١٩٨٦).

25- The Angelus Press Inc., Dickinson, Texas, 2nd printing, 1988. I shall refer to this book in the text by the letter (U) followed by the page references.

26- Compiled and edited by Father François Laisney, The Angelus Press Inc., dickinson, Texas, 1989 (The Angelus Press has recently relocated to Kansas City, Missouri).

٢٧- الهرطقات الثلاث هى :

١ - إن علم الله يكون بالكليات لا الجزئيات (فهو يعلم ألم الأسنان لكنه لا يقدر على الاحساس به).

٢ - إن الأرواح لا الأجساد هى التى تحاسب وتثاب أو تعاقب يوم الحساب (أى أنه ليس هناك بعث بالأجساد)

٣ - إن العالم قديم.

ومن الواضح أن الهرطقات الثلاث ذات أصول فلسفية يونانية - وثنية.

28- Wahba Publishers, Cairo, 1964.

29- Judge Abdul-Jawad Yasin, Muqqadimah fi Fiqh al-Jahiliyyah al-Mu'asirah, (Cairo, 1986). To my Knowledge this is the best overall introduction to and summary of the main theses, positions, arguments, ideas, and teachings of Egypt's insurrectionary Islamists. It is brief, clear, precise, well-argued, and above all, uncluttered by the usual rhetoric, hypergole, repetitiveness, petty bicering, and didactic polemicising that tend to strongly characterize both the writings of the Islamists themselves as well as the

books produced about them in Arabic.

30- August 5, 12 and 19, 1986, p. 7. Huweidi, representing the more moderate and mainstream muslim brothers brand of current Islamist thought, is naturally vey critical of the jahiliyyah doctrine and its perilously hasty insurrectionary consequences.

31- Abdel-Latif El-Hermasi, The Islamic Movements in Tunisia (Tunis: Bayram Publishers, 1985) (in Arabic), P. 111.

32- Lefebvre and the Vatican, pp. 250-251.

33- ibid., p. 15.

34- ibid., p. 234.

35- Lester R. Kurtz, Thje Politics of Heresy.(Berkeley, CA:.University of California Press, 1986),p. 47.

36- Al-Watan Al-Arabi Weekly Magazine, March 17, 1989, p.22.

37- Ali Kurani, Hizbollah's (Party of God) Method o Islamic Action, (Beirut, 1985) (in Arabic),pp.48-49. No publisher mentioned.

38- "The First Draft of the Constitution on the Church of Christ," in The Teaching of the Catholic Church: As Contained in Her Documents, originally prepared by Joseph Neuner, S.J., and Heinrich Roos, S.J., edited by Karl Rahner, S.J., translated from German by Geoffrey Stevens, (staten Island, Ny : Alba Hous, 1966), pp. 219-220.

39- "First Dogmatic constitution on the Church of Christ,"

ibid., pp. 224-225.

40- Lefebvre and the Vatican, p. vii (my italics).

41- Address by President General Muhammad Zia ul-Haq, Islamabad, August 12, 1983, quoted Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human Rights (Boulder, CO: Westview Press, 1991), P. 41.

42- Geddes Mac Gregor, The Vatican Revolution (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 187-197.

45- Unificatory, deriving from Islam's term for the oneness of God, hence its positive emotive charge in Arabic.

46- Hizbollah's Method of Islamic Action, p.64.

47- The Teaching of the Catholic Church, p.221.

48- Lefebvre and the Vatican, p. 219 (italics in the original).

49- ibid., pp. 17-18.

50- Lefebvre and th Vatican, pp. 139-140.

51- For a fascinating account and imaginative interpretation of the modern condition see Marshall Berman, All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity (New York: Penguin Books, 1988).

52- The Vatican Revolution P.183.

53- Pervez Hoodbhoy, Islam and Science : Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality (London: Zed Books, 1991),P.53.

54- ibid.,p.52-53.

55- ibid.,pp.69-70.

56- ibid.,p.79.

57- ibid.,p.47.

58- Jerry Falwell, Listen America (Doubleday, NY, 1980), P.63, quoted by Nancy Ammerman, Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987),P.1.

59- Ayatollah Murtaza Mutahhari, Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe, translated from the Persian by R. .Campbell, (California: Mizan Press, 1985), pp.69,71.

60- Islam and Science, p.53.

61- Koran, 3:110.

62- Islam and Science, p.54 (italics in the original).

63- For full coverage of the contents of these tapes, see the special report titled "Tha Tapes of wrath," in Issues, the new monthly newsreport published by Third Dimension Press, Paris, vol. I(no.7), April-May 1992, pp. 5-8.

64- Koran 9:107 The multiple wives of a polygamous Muslim are known in Arabic as durrahs, i.e., hurtful and spiteful rivals.

65- Koran 9:107-110, Yusuf ali's translatio.

66- See Theodor Adorno's critique of Heidegger in The Jargon of Authenticity, Northwestern Universityh

Press, Evanston, Illinois, 1973. Originqlly published as Jargon der Eigentlichkeit: Zurdeutschen Ideologie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1964.

67- Hanafi, p. 102

68- For a fine and up to date analytical survey of the contemporaty American fundamentalist scene see Nancy T. Ammerman's essay, "North American Protestant Fundamentalism," in Fundamentalisms Observed, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Vol. I, University of Chicago Press, 1991, pp.165. The classic work on the subject remains that of George Dollar (himself a strict and fervent fundamentalist),A History of Fundamentalism in America, Bob Jones University Press, Greenville, North Carolina, 1973.

69- James Davison Hunter, "Fundamentalism in its Global Contours," The Fundamentalist Phenomenon, ed. Norman J. Cohen, William B. Eerdmans Publishing Company, grand Rapids, Michigan, 1990, p. 69.

70- Fundamentalisms Observed, p.19.

71- Quoted by Hisham Sharabi in his Neopatriarch, Oxford University Press, Oxford, 1988, p.8.

72- Tanzim al-Najuna min al - Nar, and Ahl Al- Firqah al-Najiyah.

73- Fundamentalisms Observed, p.45.

74- Nancy T. Ammerman, Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1987, p. 15.

75- Bruce Barron, Heaven on Earth? The Socia and Political Agendas of Dominion Theology, Zondervan Publishing Hous, Grand Rapids, Michigan, 1992,p.72.

76- The Fundamentalist Phenomenon, p.219.

77- From a letter by Pat Robertson to the supporters of the evangelical organization, Christian Coalition, The New York Times, August 26, 1992, Section A, p.16.

78- Koran, 3:110.

79- Ira M. Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam." The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 524, November, 1882, p.16.

80- Introduction to the Jurisprudence of the Contemporary Jahiliyyah, pp.40-41.

81- The Second Islamic Worldism is the most sustained and theologically sophisticated Islamist attempt of recent times at extracting from the Kouran Allah's plan in and for history.

82- For a detailed elaboration of this distinctive Islamist position vis-a-vis ancient israel and the Jews, see The Second Islamic Worldism, pp. 60-76, 108-124, 135.

83- Gary North, The Judeo-Christian Tradition: A Guide for the Perplexed, Institute for Christian Economics, Tyler, Texas, 1990, P.wiii.

84- The Second Islamic Worldism, p.218

85- Heaven on Earth?, PP.71-72.

86- ibid., p.37.

87- Gary North, The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments, Institute for Christian Economics, Tyler, Texas, 1986,p.1.

88- Bernard Lewis, The Political Language of Islam, The Univer sity of Chicago Press, Chicago, 1988,pp. 117-118,n.3.

89- A.K.S. Lambton, "The Claxh of Civilizations: Authority, Legitimacy and Perfectiblity," Islamic Fundamentalism, ed. R. M. Burrell, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1989, pp. 33-34.

90- I Corinthians 11:23, 15:3.

91- See "The Dogmatic Decress of the Vatican Council Concerning the Catholic Faith and the Church of

Christ," Chapter II, "Of Revelation," The Vatican Revolution, p.173.

92- Some of their most prominent theoreticians are: Rousas John Rushdoony, author of The Institutes of Biblical Law, The Craig Press, Nutley, New Jersey, 1973; Greg L. Bahnsen, author of Theonomy in Christian Ethics, (same publisher as above) 1979, second edition (expanded with replies to critics), Presbyterian and Reformed Publishing Company, Phillipsburg, New Jersey, 1984; Gary North, author of many fat volumes such as an in troduction to christian Economics Institute for christian Economics, Tyler, Texas, 1973, the Dominion covenant (Same publisher) 1982, Unconditional Surrender: God's Program for Victory (same publisher)1983, The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments (Same publisher) 1986, Political Polytheism: The Myth of Pluralism (same publisher)1989, Tools of Dominion: The Case Laws of Exodus (same publisher) 1990, Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't (With Gary de Mar) same publisher)1991.

93- For a very sympathetic account of the Dominionist current, its origins, theology, teachings, components, factions, see Bruce Barron's Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992. For the debates over and with Dominion Theology, within the American fundamentalist camp in general, see: Gary de Mar,

The Debate Over Christian Reconstruction, Dominion Press, Fort Worth, Texax, 1988, H. Wayne House and Thomas Ice, Dominion Thelolgy: Blessing or Curse, Multnomah Press, Portland, Oregon, 1988, William S. Barker and W. Robert Godfrey eds., Theonomy: A Reformed Critique, Academie Books, Grand Rcpids, Michigan, 1990; Gary North ed., Theonomy: An Informed Respose, Institute for Christian Economics, Tyler, Texãs, 1991.

94- James M. Dunn, "Fundamentalism and the American Polity: A Response,". The Fundamentalist Phenomenton, P.144.

95- David Saperstein, "Fundamentalist Involvement in the Political Scene: Analysis and Response," The Fundamentalist Phenomenon, P. 218.

96- A. James Reichly, "Pietist Politics," The Fundamentalist Phenomenon, p.90.

97- The Fundamentalist Phenomenon, p.218.

98- The New York Times, Nov. 14, 1992, Section A, p.6.

99- Matthew, 18:23-35, 22:1-14 and 24:45-51.

100- I Corinthians 7: 22.

101- James, 1:1.

102- Gary North, Poliical Polytheism, p.82 (italics in the original).

103- The Judeo- Christian Tradition, p.173.

104- ibid., p.165.

105- Lefebvre and the Vatican, p.170.

106- Heaven on Earth?, P. 145 (italics in the original).

107- ibid.,p.24.

108- ibid., p. 143.

109- The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments, P. xix.

110- Introduction to the Jurisprudence of the Contemporary Jahiliyyah, pp.46-47. See also pp. 46-47. See also pp. 48,49, 151-152,165.

111- Christian Reconstruction, p.30.

112- Heaven on Earth?, p.10.

115- Political Polytheism, .pp. 75-76 (italics in the original).

114- ibid., p.76.

115- The Fundamentalist Phenomenon, P.218.

116- Heaven on Earth?, p.32.

117- Political Polytheism, p. ix. For the manifesto of the Institute see, The sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments, pp. 363-368.

118- Political Polytheism, pp. 334-335.

119- ibid., p. xxiii.

120- The Judeo - Christian Tradition, p.23.

121- Richard John Neuhaus is a Lutheran clergyman, director of the Institute on Religion and Public Life in

New York city, and autor of the famous book The Naked Public Square (William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1984).

122- Heaven On Earth?, p. 116.

123- Political Polytheism, p.3.

124- Dominion Theology: Blessing or Curse, p.23.

125- Heaven on Earth?, p.29.

126- ibid., p. 160.

127- ibid., p. 155.

128- Dominion Theology : Blessing or Curse, p. 24.

129- Christian Reconstruction, p. 30; see also Political Polytheism pp. 646-654.

130- The Fundamentalist Phenomenon, p. 218.

131- ibid., p. 219.

132- Greg Bahnsen, Theonomy in christian Ethics, 1979,p.34.

133- Dominion Theology: Blessing or Curse, p. 29.

134- ibid., p. 30.

135- Tremper Longman III. "God's Law and Mosaic Punishments Today," Theonomy: A Reformed Critique, P.42.

136- Gary De Mar, Christian Reconstruction, P.184.

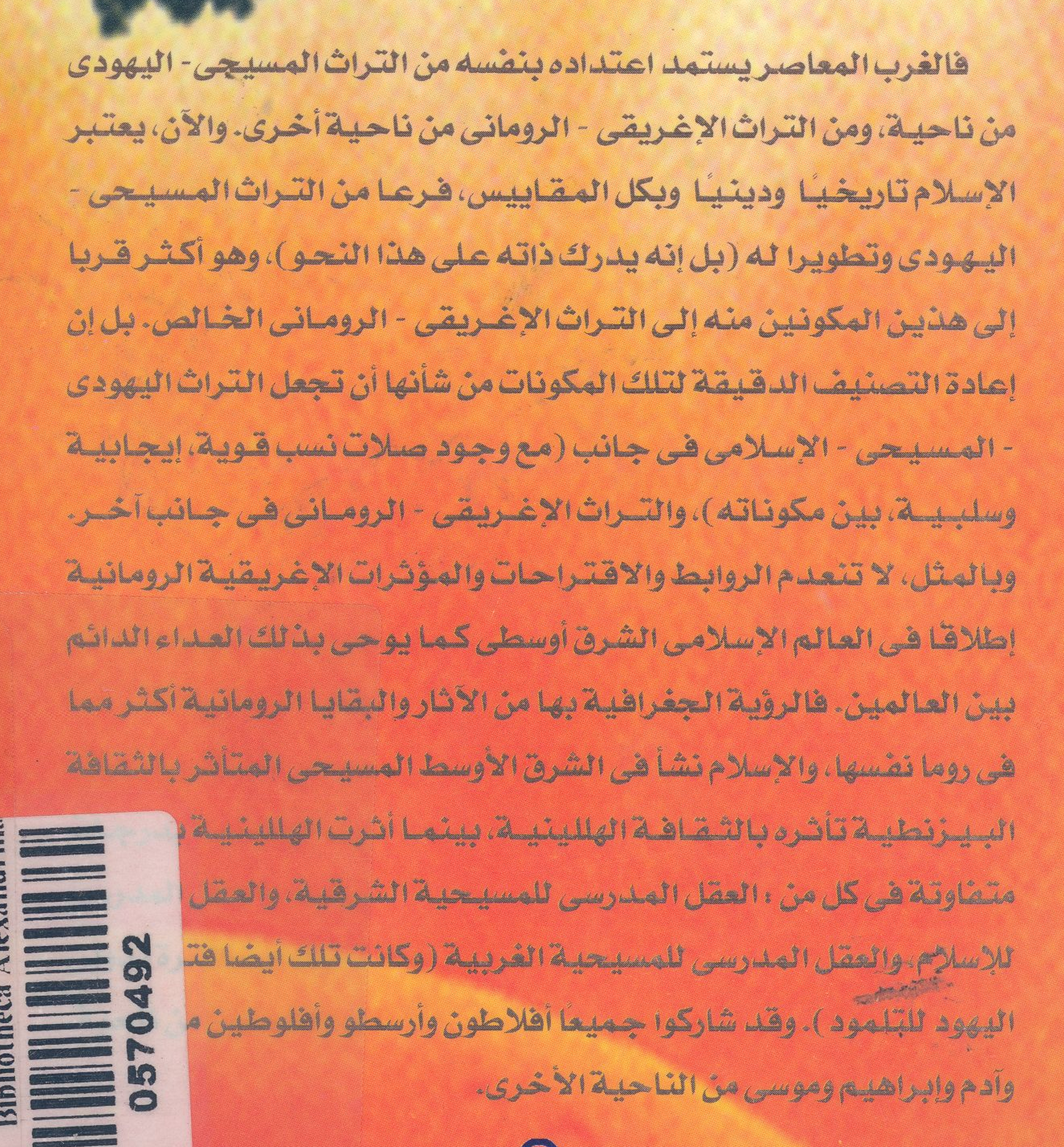
137- ibid.

138- See his The Sinai Strategy: Economics and the Ten

Commandments, pp. 121-125.
139- Theonomy: a Reformed Critique,p.44.
140- Dominion Theology: Blessing or Curse, p. 40.
141- Theonomy: A Reformed Critique, p.43.
142- ibid., p.44.
143- ibid., pp.43-44.
144- Ibid.,p.44.
145- ibid., p.43.
146- ibid., pp.43-44.
147- ibid., p. 43.
148- ibid., p.42.
149- Dominion Theology: Blessing or Curse, p.74.

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٩٧ / ١١٢٦٠

الترقيم الدولي
I. S. B. N.
977 - 5421 - 25 - X



فالغرب المعاصر يستمد اعتداده بنفسه من التراث المسيحى - اليهودى من ناحية، ومن التراث الإغريقى - الرومانى من ناحية أخرى. والآن، يعتبر الإسلام تاريخيًا ودينيًا وبكل المقاييس، فرعا من التراث المسيحى - اليهودى وتطويرا له (بل إنه يدرك ذاته على هذا النحو)، وهو أكثر قربا إلى هذين المكونين منه إلى التراث الإغريقى - الرومانى الخالص. بل إن إعادة التصنيف الدقيقة لتلك المكونات من شأنها أن تجعل التراث اليهودى - المسيحى - الإسلامى فى جانب (مع وجود صلات نسب قوية، إيجابية وسلبية، بين مكوناته)، والتراث الإغريقى - الرومانى فى جانب آخر. وبالمثل، لا تنعدم الروابط والاقتراحات والمؤثرات الإغريقية الرومانية إطلاقًا فى العالم الإسلامى الشرق أوسطى كما يوحى بذلك العداء الدائم بين العالمين. فالرؤية الجغرافية بها من الآثار والبقايا الرومانية أكثر مما فى روما نفسها، والإسلام نشأ فى الشرق الأوسط المسيحى المتأثر بالثقافة البيزنطية تأثره بالثقافة الهللينية، بينما أثرت الهللينية
متفاوتة فى كل من : العقل المدرسى للمسيحية الشرقية، والعقل
للإسلام، والعقل المدرسى للمسيحية الغربية (وكانت تلك أيضا فترة
اليهود للتلمود). وقد شاركوا جميعًا أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من
وآدم وإبراهيم وموسى من الناحية الأخرى.

LRRC
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان